

دِرَاسَات مُصْطَلَحِيَّة

مجلة دولية محكمة تصدر بالتعاون بين

مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) — معهد الدراسات المصطلحية



العدد الحادي عشر والثاني عشر 1433 - 1434هـ/ 2011-2012م

دراسات مصطلحية

مجلة حولية محكمة تصدر بالتعاون بين
مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)
معهد الدراسات المصطلحية





المدير المسؤول

د. الشاهد البوشيخي

رئيس التحرير

د. عبد الرحيم الرحموني

الهيئة الاستشارية

د. محمد هيثم الخياط	(سوريا)
د. عبد الكريم خليفة	(الأردن)
د. أحمد مطلوب	(العراق)
د. دفع الله الترابي	(السودان)
د. أحمد حسن فرحات	(الإمارات العربية)
د. عبد السلام المسدي	(تونس)
د. علي القاسمي	(المغرب)
د. أمين عبد الكريم باربو	(فرنسا)

هيئة التحرير

د. عبد العلي حجيج
د. عز الدين البوشيخي
د. رشيد سلاوي
د. مصطفى فوضيل
د. عبد العزيز احميد
دة. فريدة زمرد
د. محمد الدحماني

النشر في المجلة

ترحب المجلة بمشاركة الباحثين المتخصصين في الدراسات المصطلحية وفقا لقواعد النشر الآتية:

* تعطى أولوية النشر للمقالات والأبحاث التي تعنى بالمصطلح تنظيرا وتطبيقاً.

* تخضع المواد الواردة على المجلة للتحكيم العلمي من قبل لجنة مختصة قبل إقرار نشرها.

* ترسل المقالات والأبحاث مطبوعة على الورق، ومخزنة في قرص مضغوط.

* نظام الطباعة كالآتي:

1 ــ تكتب المقالات بطريقة (word)، نمط الخط 14.

2 ــ ترتب المصادر ويحال عليها في الهوامش حسب أسماء الكتب أولا.

3 ــ ترفق بالبحث سيرة علمية لصاحبه.

عنوان المراسلة: معهد الدراسات المصطلحية، ص. ب 6012 فاس 30002 المغرب

الهاتف : 535962884(212)

الناسوخ: 535962920(212)

العنوان الإلكتروني:

almustalaheya@gmail.com

mobdii@gmail.com

– حقوق الطبع والنشر محفوظة.

– المقالات والأبحاث تخضع في ترتيبها لاعتبارات فنية.

– تعبر المقالات والأبحاث عن رأي أصحابها.

سورة الفاتحة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (1) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ (2) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (3) مَلِكِ يَوْمِ
الدِّينِ (4) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (5)
اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (6) صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا
الضَّالِّينَ (7)

محتويات العدد:

مقتطفات من ندوة: قضايا المصطلح في العلوم الشرعية

الموضوع — الصفحة

كلمات افتتاح الندوة:

- كلمة السيد رئيس جامعة القرويين. 13
- كلمة السيد عميد كلية الشريعة بآكادير. 17
- كلمة السيد مدير مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع). 21
- كلمة السيد أمين سر معهد الدراسات المصطلحية. 25
- كلمة اللجنة المنظمة. 29

المحور الأول: حاجة العلوم الشرعية إلى الدراسة المصطلحية. 33

حاجة العلوم الشرعية للدراسة المصطلحية.

الدكتور جميل مبارك (كلية الشريعة آكادير). 35

مفهوم الدراسة المصطلحية في ضوء علم الدلالة.

الدكتورة فريدة زمرد (دار الحديث الحسنية ـــ الرباط). 43

منهج الدراسة المصطلحية.

الدكتور محمد أزهري (كلية الآداب ـــ بني ملال). 55

عناية الدراسة القرآنية المعاصرة بمنهج الدراسة المصطلحية.

الدكتورة كلتومة دخوش (أكاديمية وجدة). 91

المحور الثاني: قضايا المصطلح في القرآن الكريم وعلومه. 113

الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم: قيمتها العلمية وخصوصيتها المنهجية.

الدكتور محمد الينبعي (كلية الآداب سايس ـــ فاس). 115

مصطلحا التصديق والهيمنة في القرآن الكريم.

الدكتورأحمد عبادي (الأمين العام للرابطة المحمدية لعلماء المغرب). 137

المحور الثالث: قضايا المصطلح في الحديث الشريف وعلومه. 151

حاجة علوم الحديث لمعجم تاريخي للمصطلحات الحديثية.

الدكتور عبد الرحمن محجوبي(وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية). **153**

نحو منهج لتوجيه اصطلاحات المحدثين في الجرح والتعديل.

الدكتور عبد الهادي الخمليشي(دار الحديث الحسنية ــ الرباط). **171**

أثر الرواية على ألفاظ الحديث النبوي. تصرف الرواة نموذجا.

الدكتور إدريس الخرشافي(كلية الشريعة ــ فاس). **211**

القول القوي في معنى قول النسائي "فلان ليس بالقوي".

الدكتور جمال اسطيري(كلية الآداب ــ بني ملال). **235**

المحور الرابع: قضايا المصطلح في الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة. 267

توظيف المصطلح الفقهي لدى المالكية.

الدكتور أحمد بن الأمين العمراني(دار الحديث الحسنية). **269**

المصطلحات التشريعية في مدونة الأسرة: مشروع عمل.

الدكتور محمد خروبات(كلية الآداب ــ مراكش). **305**

في بناء المصطلح المقاصدي والبناء عليه.

الدكتور عبد الحميد الوافي(كلية الآداب ــ مكناس). **323**

المحور الخامس: قضايا المصطلح في العقيدة والفكر والسلوك 343

التعريف بكتاب الحدود الكلامية والفقهية لأبي بكر محمد سابق الصقلي (ت ٥).

الدكتور محمد الطبراني(المركز التربوي الجهوي). 345

الوضع الخاص للمصطلح السلوكي في المعجم العربي.

الدكتور أحمد نصري(كلية الآداب ـــ المحمدية). 363

التأثير العقدي في مفهوم "الواحد" عند الرياضيين المسلمين في الغرب الإسلامي مداخل ونماذج.

الدكتور إدريس نغش الجابري(أكاديمية الرباط). 383

البيان الختامي والتوصيات. 425

****

من أخبار المصطلح:

الدكتور رشيد سلاوي. 429

مطبوعات معهد الدراسات المصطلحية. 437

مطبوعات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع). 439

مقتطفات من ندوة:

قضايا المصطلح في العلوم الشرعية[1]

---

[1] ــ نماذج من عروض ندوة: قضايا المصطلح في العلوم الشرعية ــ من تنظيم مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع) ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب ظهر المهراز ــ فاس وكلية الشريعة بأيت ملول ــ آكادير؛ يومي: 26 ــ 27 ربيع الأول 1430هـ الموافق 24 ــ 25 مارس 2009م بكلية الشريعة ــ آكادير.

وقد اضطررنا لعرض نماذج فقط من البحوث التي ألقيت في هذه الندوة نظرا لكثرها وكبر حجمها.

الجلسة الافتتاحية

كلمة السيد رئيس جامعة القرويين

الدكتور علي الصقلي الحسيني

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين.

السادة العلماء، رؤساء المجالس العلمية، السيد المندوب الجهوي للشؤون الإسلامية، السادة أعضاء الدراسات العلمية، السيد الأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية، السيد مدير معهد الدراسات المصطلحية، السادة ممثلي السلطات المحلية، السادة الأساتذة، أيها الحضور الكريم.

السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته،

أما بعد،

يسعدني أن أفتتح أعمال هذه الندوة العلمية المباركة، التي تنظمها كلية الشريعة بأكادير، بتعاون مع **مؤسسة البحوث والدراسات العلمية** بفاس **ومعهد الدراسات المصطلحية** بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس في موضوع **قضايا المصطلح في العلوم الشرعية**، هذه الندوة التي تعتبر حلقة في سلسلة الأنشطة العلمية التي دأبت كلية الشريعة بأكادير على تنظيمها في كل سنة جامعية.

أيها السيدات والسادة،

إن الموضوع الذي اختير لهذه الندوة وهو قضية المصطلح في العلوم الشرعية، هو موضوع جد هام باعتبار أنه يرتبط بعلوم الشريعة في عمومها فمجموعة الإشكالات التي تلاقيها هذه العلوم تجد منشأها في عدم التوافق على معاني ومقاصد الألفاظ والمصطلحات، فقد يطلق المستعمل عبارة أو لفظا بمعنى يقصده، بينما قد يحملها المستمع على معنى آخر، فيصبح الاختلاف قائما مما يترتب عنه نتائج وخيمة، هذه النتائج التي قد لا تظهر فقط في المجال العلمي إنما تتعدى إلى المجال العملي وإلى العلاقات بين الناس. والعلاقات بين المجموعات، بل والعلاقات حتى بين الدول. لذلك فإن ضبط المصطلح له أهمية كبيرة لدى المدرس والباحث حتى أنه لا يمكننا أن نسمي العالم عالما، إلا إذا كان ضابطا لأصول العلم ومصطلحاته، وأن يكون قادرا على التعبير عن ذلك العلم بألفاظ دقيقة أي بالمصطلحات المتفق عليها بشأنه.

أيتها السيدات، أيها السادة،

إن ندوتكم هذه سوف تجيب لاشك عن مجموعة من الأسئلة المتعلقة بقضايا المصطلح في العلوم الشرعية، في علوم القرآن، في علوم الحديث، وفي الفقه وأصوله، وفي مجال العقيدة وفي الفكر والسلوك، وكذا في بعض العلوم الأخرى المرتبطة أو القريبة من العلوم الشرعية، فضبط المصطلحات الشرعية وضبط معانيها أصبحت الحاجة إليه أكيدة في ظل التطور العلمي وفي ظل التطور المعلوماتي الكبير الذي يعرفه العالم المعاصر، وفي ظل سهولة الوصول إلى المعلومة من خلال تطور وسائل الاتصال والثورة المعلوماتية.

إن مشاركة نخبة من السادة الأساتذة الأفاضل من مختلف الجامعات المغربية من شأنه أن ينجح أعمال هذه الندوة ويسهم في تطور علوم الشريعة.

فشكرا جزيلا لكلية الشريعة بأكادير لإتاحتها هذه الفرصة، وشكرا للسيد العميد الأستاذ الدكتور الحسين أفا، وللسادة الأساتذة، أعضاء اللجنة التنظيمية للندوة، وشكرا للسادة الأساتذة المتدخلين في أعمال الندوة على إسهاماتهم العلمية القيمة خاصة وأن أعدادا منهم تحمل أعباء السفر من مسافات بعيدة لإثراء البحث والنقاش في هذا الموضوع، وشكرا لجميع من أسهم من قريب ومن بعيد في هذه الندوة.

أتمنى لأعمالكم النجاح والتوفيق، ولكلية الشريعة بأكادير ولجامعة القرويين مزيدا من التطور والتألق في ظل رعاية أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس راعي العلم والعلماء حفظه الله ورعاه وسدد خطاه وأقر عينه بولي عهده مولاي الحسن وشد عضده بصنو جلالته السعيد الأمير مولاي الرشيد، وبسائر أفراد الأسرة الملكية الشريفة، إنه سميع مجيب، والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

كلمة السيد عميد كلية الشريعة بآكادير

الدكتور الحسين أفا

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على آله وصحبه.

حضرات السيدات والسادة،

تغمرني السعادة وأنا أشارك في افتتاح هذا الملتقى العلمي المتميز المتمثل في تنظيم ندوة حول موضوع: "**قضايا المصطلح في العلوم الشرعية**" الذي جاء ثمرة تعاون وتنسيق بين كليتنا التابعة لجامعة القرويين الغراء، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس، ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب ظهر المهراز فاس، وهي الجهات المتخصصة في مجال الدراسات المصطلحية. ويطيب لي بهذه المناسبة أن أرحب بضيوفنا الكرام، وعلى رأسهم رئيس جامعة القرويين الدكتور علي الصقلي الحسيني الذي شرفنا بحضوره وتفضله برئاسة هذه الجلسة الافتتاحية وكذا السادة عمداء الكليات التابعة لجامعة القرويين والسيد مدير معهد الدراسات المصطلحية، والسيد الأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية. وأن أتقدم بالشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة الباحثين القادمين من مختلف الجامعات المغربية، وكل المساهمين بأبحاثهم ودراساتهم لإغناء موضوع الندوة.

كما أرحب بباقي الضيوف وكل الذين شرفونا بحضورهم لمتابعة أشغال هذه التظاهرة العلمية. وقد دأبت كليتنا التابعة لجامعة القرويين العتيدة على الوفاء لالتزام علمي يتمثل في القيام كل سنة بتظاهرات علمية تنكب على كل الجوانب التي لها علاقة بالدراسات الإسلامية والعلوم الشرعية التي تعتبر منطقة سوس رائدة في تخصصها والتي

بوأها أن تكون سوس العالمة بحق. والتي عززت مكانة هذه الكلية بهذه الجهة ومكانة جامعة القرويين العريقة ذات الإشعاع العلمي المتميز.

ولذلك تشكل هذه الندوة لبنة جديدة ترمي من خلالها الكلية إلى إدماج المؤسسات الجامعية في محيطها العلمي وتوثيق الرابط مع كل المتخصصين المهتمين بهذا المجال.

وما كان لمثل هذه اللقاءات أن تعرف هذا المستوى من النجاح لولا الدعم المادي والمعنوي الذي وجدناه لدى كل المساهمين معنا من السلطات المحلية وعلى رأسها السيد عامل عمالة إنزكان أيت ملول وكذا الهيئات المنتخبة وعلى رأسها السيد رئيس المجلس البلدي لأيت ملول، ورؤساء الجماعات ومختلف المصالح التابعة للعمالة، ولا يسعني باسمي الخاص وباسم أطر الكلية إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى هؤلاء وكل الذين أسهموا من قريب أو بعيد في إنجاح هذه التظاهرة.

إن الموضوع الذي تم اختياره للدرس والتحليل خلال اليومين اللذين تستغرقهما هذه الندوة هو موضوع متشعب، وله جوانب عديدة وانعكاسات تتجاوز الدرس الأكاديمي العادي، إذ لا تقتصر معالجته على توفير أدوات فكرية ومنهجية تنتمي إلى حقل من الحقول المعرفية في مجال العلوم الإنسانية، بل تتطلب استعراض الدراسات التي تقوم عليها تحليلات العلماء في مجال المصطلح في الخطاب الديني وتقنين التعامل معه من خلال الجهود المشتركة بين مختلف العاملين على بلورة هذا المصطلح عبر العصور وفي مختلف الاختصاصات للوصول إلى ضبط الخطاب الشرعي لإدراك الفهم الحقيقي لتوجيهات الدين الإسلامي الحنيف.

وتكمن أهمية المصطلح في أنه الخطوة الأولى للفهم السليم الذي عليه ينبني التقويم السليم ويستنبط به الحكم السديد، إذ في المصطلحات تكمن جزئيات العلم

وكلياته وهي التي تمكن العالم والمتعلم من ناصية ذلك العلم. ولقد أضحت العلوم الشرعية مفتقرة إلى مصطلحات موصلة فيها إلى المعارف الضرورية والنتائج السليمة، وقد أصبح المصطلح وسيلة ملحة للباحثين توفر لهم الجهد والوقت وتقربهم من الإفادة والنفع بأقرب السبل وأنجح الوسائل. وهي ضرورة تقتضي الرغبة لتحقيق أحسن النتائج، وهذا الأمر الذي شغل المفكرين والعلماء منذ أقدم العصور سعيا وراء تحديد غاية اكتساب العلم وتصريفه.

وهذا يدخل في دراسة التراث الإسلامي وفهمه والبحث فيه وتدريسه للأجيال الصاعدة وهي مسؤولية ملقاة على العلماء ذوي الاختصاص. وبمثل هذه اللقاءات تتوحد الجهود وتتفق، لأن الإسلام لا يشجع على أن تترك الأمور للصدفة، بل يجعل المنطق في التقنين والتشريع ويتحمل الإنسان مسؤولية الاختيار والتصرف والتدخل في المسيرة بالمبادرة والتقويم والتصويب بناء على مقاييس العدل والمصلحة والاعتدال لتنمية الفكر البشري وفق هذه المعايير.

إن مثل هذا العمل العلمي الشامل هو عادة فوق طاقة الأفراد، ويحتاج في تخطيطه المنهجي وتقيده العلمي إلى جهود وجهود من ذوي التفكير السديد والتدبير الرشيد. وليس بعزيز على همة العلماء المشاركين في هذا اللقاء المبارك تحقيق هذا المبتغى، ولا يسعني إلا أن أجدد الشكر والترحيب بكل اللذين حضروا معنا لإنجاح هذه التظاهرة العلمية.

كما أتشرف من على هذا المنبر بكلية الشريعة المنتمية إلى جامعة القرويين الإسلامية العريقة المحفوظة بعناية الله والمستظلة برعاية أمير المؤمنين جلالة الملك محمد السادس نصره الله. أصالة عن نفسي ونيابة عن السادة العلماء المشاركين في هذه الندوة وأعضاء هيئة التدريس والموظفين والطلبة بأن أتقدم إلى كريم الأعتاب الشريفة، بأصدق التهاني وأغلى المتمنيات داعين له بالتوفيق والسداد في كل خطوة يخطوها لفائدة تقدم هذا

البلد الأمين وازدهار شعبه الكريم أبقاه الله ذخرا وملاذا لهذه الأمة ومنارا للعلم والعرفان، وجعل هذه المملكة المغربية السعيدة في ظله آمنة بصنو جلالته المولى الرشيد وأقر عينه بجميع أفراد أسرته العلوية الشريفة إنه سميع مجيب. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة السيد الأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)

الدكتور الشاهد البوشيخي

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد وآله، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم؛ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

السادة الرؤساء، والعمداء، شيوخنا العلماء الأجلاء، أبناءنا الباحثين الفضلاء أيها الحضور الكريم:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، وطبتم وطاب ممشاكم إلى مائدة العلم، بكلية العلم، وجامعة العلم، وجهة العلم، وسقاكم ربكم هنا وهناك من حوض العلم شرابا طهورا ﴿**إن هذا كان لكم جزاءا وكان سعيكم مشكورا**﴾.

أيها الباحثون النبهاء، بالعلم جُعل آدم عليه السلام خليفة في الأرض، وبالعلم نُبأ الأنبياء وأُرسل المرسلون على مر القرون، بالعلم قامت الدعوة إلى الخير في الأرض مُذ قامت، وبالعلم استمر تنزلها حتى اكتملت، بالعلم نُزل القرآن الذي هو العلم، وبالتنويه به استهل تنزيله آمرا بالعلم ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ**

وربك الأكرم الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم﴾؛ ألا لا نهوض بغير علم، ولا هداية بغير علم، ولا علم دون علم الوحي الذي هو العلم، ولا هدى في غير العلم النازل من رب العلم على معلم أهل العلم ﴿**قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير**﴾.

أيها المرابطون في ثغر العلم، أنتهز هذه الفرصة باسم مؤسسة البحوث والدراسات العلمية لأقول: رباطكم هو الرباط، وجهادكم هو الجهاد الذي يسبق كل جهاد، ويحتاج إليه ليصح أي جهاد، وإن أمتكم وهي تستشرف غد الأمة الوسط للشهادة على الناس كل الناس، تحتاج منكم اليوم إلى أن تصْدقوا الله تعالى في ثلاث، ثلاث لا يقدرُها قدرها إلا أهل العلم، ولا يقدر على النهوض بها إلا مُرابطوا أهل العلم، إنها المعضلات العلمية الثلاث:

1. **معضلة النص** الذي ما زال أغلبه ينتظر الإعداد العلمي الشامل: توثيقا، وتحقيقا، وتكشيفا، وتوزيعا.

2. **ومعضلة المصطلح** التي تتمثل أساسا في ضبط ألفاظ مفاتيح العلوم، اللازم تحديتها لفهم الذات، واللازم تدقيقها لخطاب الذات، واللازم تجديدها أو إنشاءها لتجديد الذات وبناء الذات.

3. ثم **معضلة المنهج** التي تتمثل أساسا في طرق الدرس، التي كلما كانت أقوم وأهدى وأسد، كانت أنفع وأجدى وأرضى: توثيقاً وتحقيقاً وتكشيفاً، فهما واستنباطا وتأليفاً، والتي لن يتم إقلاعنا العلمي ولا الحضاري إلا بعد الاهتداء فيها للتي هي أقوم.

أيها القابضون على جمر البحث العلمي الجاد ﴿**اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون**﴾، اصبروا في طلب العلم، وصابروا في الجهاد بالعلم، ورابطوا في جبهات نشر العلم، فذالكم الرباط، فذالكم الرباط، فذالكم الرباط، فذالكم الرباط.

والشكر أجزل الشكر لكل من نهض بهذا الخير في هذه الندوة المباركة: منظمين، ومشاركين، ومعينين، والحظ الأوفى من كل ذلك لآل الشريعة، ولآل القرويين العامرة.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

كلمة السيد أمين سر

معهد الدراسات المصطلحية

الدكتور رشيد سلاوي

بسم الله الرحمن الرحيم.

والصلاة والسلام على من أرسل رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين.

السيد رئيس جامعة القرويين،

السيد عميد كلية الشريعة،

السادة العمداء،

السيد الأمين العام لمؤسسة (مبدع)،

السادة الأساتذة المشاركون في الندوة، أيها الحضور الكريم:

اسمحوا لي في البداية أن أبلغكم اعتذار الأخ الأستاذ الدكتور عبد الرحيم الرحموني مدير معهد الدراسات المصطلحية عن حضور جلستنا الافتتاحية شاته، لظروف طارئة، قاهرة، كما أبلغكم تحياته وترحابه بكم، وتمنيه لكم كامل التوفيق في أعمالكم.

ونيابة عنه، أتشرف بإلقاء هذه الكلمة الموجزة باسم معهد الدراسات المصطلحية، فأقول وبالله التوفيق:

إنه لمن دواعي الفخر والاعتزاز أن نلتقي اليوم في هذا الحفل العلمي الكبير مع ثلة من العلماء الأجلاء، راجين من الله عز وجل التوفيق في الأعمال والسداد في القصد. وأرحب بالجميع باسم معهد الدراسات المصطلحية الذي أتشرف بحمل الأمانة في تمثيله، والإسهام في تحقيق أهدافه وخدمة هندسته التي وضع تصورها مديره المؤسس أستاذنا الفاضل الدكتور الشاهد البوشيخي، الذي ما زال يرعاه بحكمته، ويحتضنه بعلمه وحلمه.

وأشكر الله عز وجل أن وهب لهذه الندوة نخبة من خيرة العلماء حجت إليها من كل فج عميق، سعيا وراء أنبل المقاصد التي تتجه إليها تطلعات الإنسان.

لقد جاء مقترح هذه الندوة لإحياء التواصل مع إخوان لنا في تخصصات العلوم الشرعية، لنتبادل الرأي معهم في موضوعها الهام، الذي هو حلقة من حلقات المشروع العلمي للمعهد.

فمنذ تأسيسه سنة 1993 بكلية الآداب ــ ظهر المهراز بفاس على يد ثلة من الأساتذة الباحثين يرأسهم مديره أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي، كان مشروعه هو العمل على إنجاز "**المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية**"، وفق خطة علمية منهجية متكاملة.

وفي سبيل تحقيق هذه الغاية أنجز المعهد سبع ندوات دولية موزعة بين العلوم الشرعية والعلوم الإنسانية والعلوم المادية، ومنها الندوات التي اهتمت بالجانب الشرعي من مثل:

الندوة الأولى: "الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية (1993)"

والندوة الثانية: "مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثة (1996)"

كما أنجز عدة دورات تدريبية بلغت ست دورات منها:

الدورة الأولى: "نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي (1996)"

كما نظم عدة أيام دراسية، ومدارسات علمية، وشارك في عدة لقاءات ومؤتمرات وندوات ودورات تدريبية...

يضاف إلى ذلك رصيد من المطبوعات تتصدره مجلة دراسات مصطلحية التي وصلت إلى عددها السابع.

وما زال المعهد ماضيا في طريق إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية تحت إشراف أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي، وهو جزء من مشروعه الأساس.

وتأتي هذه الندوة في إطار هذا المشروع الذي نتمنى أن يرى النور في القريب العاجل ليسد الفراغ الحاصل في هذا المجال.

أيها الحضور الكريم:

نغتنم هذه الفرصة السعيدة لنقدم خالص الشكر والتنويه الصادق للجنة المنظمة، المشتركة بين المعهد وكلية الشريعة ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية؛ ولكل من ساعدنا أو قدم لنا يد العون أو آزرنا وشجعنا. وفي مقدمتهم السيد عميد هذه الكلية المحترم.

كما نشكر للحضور الكرام سعيهم وجهدهم العلمي في سبيل إنجاح الندوة.

والشكر الجزيل لجميع الإخوة الحاضرين الذين لبوا الدعوة، وأضفوا على هذه الجلسة البهاء والرونق.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة اللجنة المنظمة

الدكتور عبد المالك اعويش

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحابته الطيبين الطاهرين وعلى كل من استن بسنته إلى يوم الدين. آمين.

أما بعد:

- السادة العلماء ورؤساء المجالس العلمية،
- السيد رئيس جامعة القرويين وعميد كلية الشريعة بفاس، الدكتور علي الصقلي،
- السيد عميد كلية الشريعة بأكادير، الدكتور الحسين أفا،
- السادة العمداء،
- السادة رؤساء المصالح الإقليمية،
- السادة أعضاء معهد الدراسات المصطلحية ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس،
- السيدان رئيسا الشعبتين بكلية الشريعة،
- زملائي في اللجنة التنظيمية،
- السادة الأساتذة،
- إخواني وأعزائي الطلبة،
- أيها الحضور الكريم:

أتحدث إليكم في هذه الجلسة باسم شعبتي الكلية وباسم اللجنة التنظيمية لهذه الندوة والتي تتقاسمها الأطراف المنظمة:

- كلية الشريعة آيت ملول - أكادير
- معهد الدراسات المصطلحية بفاس
- مؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس

وفي مستهل هذه الكلمة لا بد أن أزجي كلمة شكر إلى كل من أسهم في إنجاز هذه الندوة العلمية وفي هذا المقام أشكر السيد رئيس الجامعة على دعمه المتواصل لكلية الشريعة. كما أشكر السيد عميد كلية الشريعة الذي دعمنا ماديا ومعنويا ووقف إلى جانبنا وتتبع أطوار هذه الندوة إلى هاته اللحظة التي هو فيها على هذه المنصة.

كما أشكر أعضاء اللجنة التنظيمية الذين انتدبوني للحديث باسمهم وأعني زملائي في كلية الشريعة والأخوة بفاس عن معهد الدراسات المصطلحية ومؤسسة البحوث والدرسات العلمية. وأخص بالذكر الدكتور الشاهد البوشيخي الذي أبدى استعداده للتعاون في إنجاز هذه الندوة ونقح ورقتها فله منا جزيل الشكر.

كما أتقدم بالشكر إلى رئيسي الشعبتين بالكلية وكنت أود لو ألقى أحدهما كلمة باسم الشعبة ولكنهما آثرا أن تكون اللجنة التنظيمية والشعبة شيئا واحدا.

أشكر كذلك كل الزملاء الأساتذة في لجنة الاستقبال والاتصال واللجنة التقنية وإلى أطر وموظفي هذه الكلية الذين يعملون في الخفاء وكل الذين سهروا على إخراج هذه الندوة في أحسن تقويم.

كما أشكر المحسنين والفاعلين وكل من أمدنا بالدعم ماديا أو معنويا.

حضرات السادة العلماء وطلاب العلم:

حتى لا أنسى في هذا المقام أتوجه بالشكر إلى كل السادة العلماء الذين قدموا من كل أنحاء هذا الوطن العزيز للمشاركة بعروضهم القيمة وإغناء محاور هذه الندوة. ونرحب بمن حل ضيفا على أكادير وتكلف عناء ومشقة السفر. كما نرحب بضيوفنا من الكويت الشقيقة ونرجو للجميع مقاما طيبا. ولا يفوتني أيضا أن أرحب بطلبتنا الأعزاء الذين عهدنا فيهم روح المسؤولية والانضباط واحترام شيوخ العلم والحرص على تحصيله.

أيها السادة الأفاضل:

إن أي ضرب من ضروب المعرفة لا يستقل علما قائما بذاته إلا حين يؤسس لنفسه مصطلحات خاصة به، تعرف بموضوعاته وقضاياه، حينئذ يتميز عن غيره من العلوم بجهازه المفاهيمي الخاص به، فضلا عن مناهجه ومسائله. ولا يخفى على أحد ما للمصطلح من أهمية في تلقي العلوم كل العلوم، وفهم النصوص كل النصوص، والعلوم الشرعية واحدة تلك العلوم، ولكنها الرأس من الجسد. مما يجعل الاهتمام بها وبمصطلحاتها وتصنيفها وتحديد دلالتها أمرا لا محيد عنه. وذلك من أجل الفهم والإفهام.

وإن "**قضايا المصطلح في العلوم الشرعية**" موضوع الندوة التي تنجزها اليوم كلية الشريعة بأكادير بتعاون مع معهد الدراسات المصطلحية ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية ليعبر بحق عن حاجة الأمة إلى إنجاز المعجم اللغوي التاريخي الذي كانت الدعوة إليه منذ مطلع القرن الماضي وما بين المطلعين قرن كامل والدعوة لا تزال قائمة.

وها نحن اليوم نذكر بها ونستنفر لها طاقات هذا الوطن علنا نؤدي بعض واجبنا تجاه هذه الفكرة.

ونرجو أن تكون هذه الندوة أول اللقاء وأن تتمخض عنها أفكار يتبناها رجال لتجيب على الإشكالات في هذا الميدان.

هذا، وحتى لا أطيل على الحضور الكريم، لا يسعني ـــ في الختام ـــ إلا أن أجدد شكري إلى كل من أسهم في إنجاز هذه الندوة.

وأشكر كذلك كل السادة الأساتذة الباحثين الذين لبوا الدعوة وشاركوا بأبحاثهم في إغناء وإثراء موضوعات الندوة بما يغني الدراسات المصطلحية في العلوم الشرعية ويثير فضول الباحثين في الموضوع وينير سبيل الطلاب.

وفق الله الجميع لما فيه الخير ونرجو أن تنال عروض المشاركين رضا وإعجاب الحضور.

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

المحور الأول

حاجة العلوم الشرعية

إلى الدراسة المصطلحية

حاجة طالب العلوم الشرعية للدراسة المصطلحية

الدكتور جميل مبارك
كلية الشريعة ــ آكادير

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله والصلاة والسلام علـــى رســـول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد فالعنوان الذي آثرته في نهاية الأمر هو حاجة طالب العلوم الشرعية للدراسة المصطلحية، بعد أن كان العنوان من قبل حاجة العلوم الشرعية إلى الدراسة المصطلحية، لكن العنوان هكذا يحتاج إلى تقدير مرده إلى أن العلوم الشرعية ليست بحاجة إلى شيء، إنما كل شيء بحاجة إلى العلوم الشرعية. والمقصد من الفكرة إثبات توقف فهم الشرع وعلومه إلى الدراسة المصطلحية. فالحاجة هي بمورد الفهم لا بالمفهوم، هي بالطالب لا بالمطلوب، هي بالقاصد لا بالمقصود. فَرَحَ الحاجةِ إلحاح على طلبة العلوم الشرعية، وكلنا منهم تشرفا، وإن كان مصطلح طالب العلم غلب استعماله فيمن يعيش مرحلة التفرغ لطلب العلم، وتنزلا عند هذا المصطلح فإن طلبتنا هنا وفي كل المؤسسات الشرعية مفتاقون ولعلهم أيضا مشتاقون. فهم مفتاقون مشتاقون إلى الدراسة المصطلحية، لما لها من أهمية في كل مراحل التعامل مع العلوم الشرعية، سواء منها مرحلة التلقي، ومرحلة التعليم والتلقين، ومرحلة نصب العلم الشرعي على مختلف الفئات كل على قدره، وإن كان الأجدى بنا أن نبقي على مصطلح طالب العلم حاملا لمعنى الطلب لأي كان، لأن هذا الإبقاء سيحقق ثمرتين:

الأولى: أن الازديان بحلية الطالب يرعى دوما بذرة التواضع حتى تستغلظ وتستوي على سوقها، فلا يشعر صاحبها عوضا عن أي ركضة من شيطان التعالي الذي هوى بالكثيرين في مكان سحيق.

والثانية: أن حلية الطلب توحي لصاحبها بالفاقة الدائمة الدافعة صاحبها لطلب المزيد، وفي قول الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم: (منهومان لا يشبعان: طالب علم، وطالب دنيا)، إشارة إلى هذه الثمرة.

والفاقة هذه، حلية لا منقصة، والعطل منها هو عين المنقصة كما تشير إليه القولة الذهبية: من ترك لا أدرى أصيبت مقاتله، و لم تصب مقاتله إلا لمحاولته التحرر من هذه الفاقة التي هي في حقيقة أمرها غنى لا مطغيا. وغياب هاتين الثمرتين هو الذي رمى الكثيرين رشقا بداء الجهل، فتراهم فيه صرعى كأنهم أعجاز نخل خاوية، وأربأ بشداة العلم عندنا أن يغفلوا هاتين الثمرتين، وكأني بهم اليوم مزهوون بهذه الجلسات العلمية التي سيظفرون منها بما تقر به عيونهم، من علم، ومنهج، وتكامل بين الاختصاصات كلها وبين المختصين كلهم، العلم يشفي غليلهم، والمنهج يسدد خطاهم، والتكامل يحقق مناهم.

تشخيص حاجة طالب العلوم الشرعية إلى الدراسة المصطلحية:

العلوم الشرعية حقول معرفية، متعددة، متكاملة، ثم هي مستمدة من الوحيين، وخادمة لهما في الوقت ذاته، وأهمها علوم التفسير، والحديث، والفقه، والأصول، والعقيدة وتوابعِها. فهي كلها مرتبطة بالقرآن الكريم والسنة المطهرة. القرآن الكريم ذكر وهدى ونور، والسنة بيان، والعلوم الشرعية، تلك ثمار للاجتهاد في الوحيين. وأهمية الدراسة المصطلحية في الوصول إلى البغية من العلوم الشرعية آتية من عنايتها بالمصطلحات الشرعية، وهي مصطلحات تجمع في أوعيتها

ومضامينها من الخصائص ما يجعلها تختلف عن المصطلحات خارج المجال الشرعي، بنية وقيمة. فتلك الدراسة إذن وسيلة أولى لفهم العلوم الشرعية بما أنها الكفيلة بضبط المفاهيم المأخوذة من جملة العلم الشرعي المراد تحصيله ثم تمثله ثم تلقينه ثم نشره. وبما أنها الكفيلة أيضا بتحليل النصوص، والإحاطة بخصائص تراكيبها في سياقاتها المختلفة، نظرا لأن هذه العلوم ذات بنية اصطلاحية متينة، فلا تفهم إلا بفهم تلك البنية، ومتانتها مكتسبة من علاقتها بالنصوص الشرعية .ولذلك فتلك العلوم في جملتها عائدة إلى النسق الدلالي للمفاهيم المضمنة في الوحيين.

والدراسة المصطلحية هي المؤهلة لتتبع مفاهيم الألفاظ الواردة في الوحيين أولا مع إبقائها على دلالتها التي كانت عليها زمن النزول والورود، والتي فهمها عليها الجيل الأول من سادة الأمة لأنهم الأدرى بدلالات الألفاظ، وفهمهم ثم حظي بالأسبقية والأرجحية عند اختلاف الأفهام كما أكد ذلك كثير من أهل العلم قديما وحديثا، ثم هي المؤهلة ثانيا لتتبع مفاهيم الألفاظ الواردة في العلوم الشرعية الخادمة للوحيين، فللدراسة المصطلحية على هذا عينان: عين ناظرة إلى جملة الأنساق المفاهيمية المستخلصة من دراسة المفردات والتراكيب القرآنية والحديثية، وعين ناظرة إلى التراث الذى أنتج مقصودا به خدمة معاني الوحيين، وبصر الناظر في العلوم الشرعية لا يكون حديدا إلا بسلامة الرؤية وقوتها في العينين كلتيهما، وشداة العلم المنهومون لن يرتقوا مرتقاه الصعب إلا بتحصيله بطريقيه المعروفين المشافهة، والوجادة المعبر عنها بمطالعة كتب المصنفين. أما المشافهة فالعبء فيها ملقى على الملقي، الملقي في تعبيد الطريق إلى مآب الدراسة المصطلحية، وأما الوجادة فالانتفاع بها متوقف على فهم مقاصد الموجود، وعلى معرفة اصطلاحات منتجي هذا الموجود، وهو الأمر الجلل الذى ترشحت له الدراسة المصطلحية. وقد وقفت على نص في هذا المعنى للإمام المقاصدي أبي إسحاق

الشاطبي رحمه الله قسم فيه أخذ العلم إلى قسمين: المشافهة والمطالعة، ليخلص إلى أن أخذ العلم من مطالعة الدواوين نافع بشرطين: الأول أن يحصل له من فهم مقاصد ذلك العلم المطلوب ومعرفة اصطلاحات أهله، ما يتم له به النظر في الكتب، وذلك يحصل بالطريق الأول من مشافهة العلماء، أو بما هو راجع إليه، وهو معنى قول من قال: كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب، ومفاتيحه بأيدي الرجال والكتب وحدها لا يفيد الطالب منها شيئا دون فتح العلماء وهو مشاهد معتاد، والشرط الثاني: أن يتحرى كتب المتقدمين من أهل العلم المراد، وكأن الشاطبي هنا يراهن على حصول طمأنينة نفس طالب العلوم الشرعية، والثقة بما يفهم منها، من خلال المشافهة في حال التلقي عن العلماء، ومن خلال تحرى كتب المتقدمين، إذ هو الأقرب إلى فهم اصطلاحات العلوم التي ألفوا فيها، ومن خلال تحري الرجال الذين بأيديهم مفاتيح الكتب، ويحق لنا أن نعتبر الدراسات المصطلحية من تلك المفاتيح التي يفتح بها العلماء على طلابهم مغاليق العلوم الشرعية. والعبارة التي نسبها الإمام الشاطبي لقائل لم يفصح عنه، وهي: كان العلم في صدور الرجال ثم انتقل إلى الكتب ومفاتيحه بأيدى الرجال، عبارة فيما يبدو كانت متداولة تداولا يبين عن استحضار أهمية الدراسة المصطلحة عبر تاريخ العلوم الشرعية خصوصا بعد القرنين الأول والثاني، وقد وقفت عليها لإمام مالكي آخر قبل الشاطبي، بمايقرب من ثلاثة قرون، وهو أبو الوليد بن رشد في القرن السادس في مقدمة كتابه المقدمات قال: "وكان العلم في الصدر الأول والثاني في صدور الرجال، ثم انتقل إلى جلود الضأن، وصارت مفاتيحة في صدور الرجال، فلا بد لطالب العلم من معلم يفتح عليه ويطرق له " وقد حاول ابن رشد ممارسة ذلك عمليا من خلال منهجه في المقدمات، ففي مقدمة من مقدماته أنه كان يورد على طلبته، وهو يذاكرهم في مسائل المدونة، ما يحسن المدخل به إلى الكتاب،

وتعظم الفائدة ببسطه، من معنى الاسم، واشتقاق اللفظ، وتبين أصل ما ورد في كلام المدونة من الكتاب والسنة، ولم يكن ابن رشد بدعا في ذلك، بل اتبع فيه، كما صرح شيخه أبو جعفر أحمد بن عمر بن رزق، شيخ فقهاء قرطبة في عصره المتوفى سنة سبع وسبعين وأربعمائة للهجرة.

بدايات التأسيس للدوافع العلمية والمنهجية:

والمتأمل لا يعدم وجود إشارات قوية في القرآن الكريم إلى أهمية الدراسة المصطلحية في فهم النصوص الشرعية، وفي فهم العلوم المرتبطة بها، فمن يقرأ مثلا قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا) يدرك أن اللفظ قد يوجه غير وجهته، فكان لازما تضييق كل السبل التي تتبع من أجل توجيه الكلام توجيها سيئا، باللي بالألسنة، وبالطعن في الدين، فاللفظ المأمور بقوله بدلا من اللفظ المنهي عن قوله، لوحظت فيه معان جماعها توطيد مبدأ التربية على احترام رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى احترام ما جاء به، وفي نشأة الأجيال على هذا المبدأ التربوي حماية لهم من سوء الأدب مع مقام النبوة، وإيصاد لباب التقصير في التأدب مع مقام النبوة، وهو باب إذا فتح باستعمال الألفاظ المنافية للأدب يوشك أن يقحم صاحبه في فضاء تقل فيه الفروق بين الكفر المحض وبين سوء الأدب، وقد يفهم ذلك من الإيماء الموجود في التعقيبيب على الأمر والنهي الواردين في الآية في قوله تعالى: (وللكافرين عذاب أليم)، وفي ذلك أيضا ترقية لسلوكهم إلى مستوى الجمع بين فضيلتي الطاعة والأدب المطلوبتين في هذا المقام، والمفهومتين من قوله تعالى: (وقولوا انظرنا واسمعوا)فالأمر بالسمع متضمن للاستجابة المأمور بها في آيات أخرى في قوله تعالى: (يأيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم) والاستجابة تتوقف على السمع حصرا كما قال

تعالى (إنما يستجيب الذين يسمعون)ولا ريب أن محور التربية والتزكية هو التأسي، ولا يسلم التأسي إلا بسلامة مبدأ الطاعة والأدب، والطاعة مصدرها العلم، والأدب مصدره التزكية، ولا تتم الاستفادة من علم خال من حقن التربية المكسبة للمناعة الخلقية، وتعدي حدود الأدب بفقد تلك المناعة المكتسبة. ولا يسلم المبدآن معا إلا بملاحظة الفرق بين مقام النبوة وبين مقام البشرية، فإن كان مقام البشرية يسمح باستعمال "راعنا"في الخطاب، فإن مقام النبوة لا يسمح بذلك الاستعمال لأنه يوحي بالمساواة المغلبة للعنصر البشرى على العنصر النبوي، ولذلك تكرر في القرآن الكريم الجمع بين البشرية والنبوة جمعا يقتضى تغليب صبغة النبوة في مقام التعامل، تكرر ذلك في مثل قوله تعالى: (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) ويمكن تشبيه هذا بما سماه الفقهاء المقعدون فيما بعد، بيان الجمع والفرق، على أن في الآية مستوى آخر من مستويات الدراسة المصطلحية أو الدعوة إلى الدراسة المصطلحية، وهو مستوى التميز والتفرد الأخلاقي الحضاري للأمة، فانتقاء الألفاظ ليس لمجرد التفنن في العبارة، بل هو لمبدأ تربوي آخر، وهو مبدأ استقلال الشخصية الذي يدخل في كل شيء، ولو كان هذا الشيء هيئة أو خطابا، وهذا الاستقلال المتفرد هو الذي تشعر به العولمة المفرغة، تشعر به غصة في حلقها، ويشفق عليها أناس من بني جلدتنا، فيخلصون لها النصح، ويقدمون لها العلاج الناجع لإزالة هذه الغصة التي يخاف منها، ما كان قد خاف فرعون من مثلها إذ قال: (إني أخاف أن يبدل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد) ودراسة مثل هذه الآية الدافعة للدراسة المصطلحية مما يقوي هذا الاستقلال ويؤيده.

هناك أمثلة أخرى في القرآن الكريم، وأمثلة في السنة النبوية الشريفة، وإن تيسر الأمر فيما بعد تذاكرنا في هذه الأمثلة.

وخلصنا إلى أن في الوحيين دوافع قوية للدراسة المصطلحية، تتابع العلماء في مختلف تخصصاتهم في بيانها، ولهم في هذا التتابع هدفان: هدف خاص هو بيان الدراسة المصطلحية الخاصة بكل علم، وبكل فن، وهدف عام أكبر هو خدمة الوحي كتابا وسنة وهي خدمة متوقفة على خصوصيات النص الشرعي .

الوقت لا يسمح بكل ذلك، أختم بجملتين:

الأولى: جزى الله أئمتنا الذين غرسوا هذه الفسيلة، فسيلة الدراسة المصطلحية، والتي أخذوا بذرتها من تعاملهم الطويل الممتع مع النص الشرعي في القرآن الكريم والسنة النبوية، ابتداء من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. وجزى الله أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي ومن حملوا معه هذا العلم، على رعاية هذه الفسيلة حتى تعلو وتسمق، فلا يسقط ورقها، أصلها ثابت وفرعها في السماء.

والجملة الثانية لطلبتنا الأعزاء الذين هم المخاطبون أولا بمضامين هذه الجلسات، أقول لهم حُقَّ عليكم معاشر الطلبة أن تبلغوا غاية جهدكم في الاستكثار من هذه الدراسة، صابرين على كل العوارض دونها مقتحمين كؤود العقاب لتسلق قممها مخلصين نياتكم لله في طلب ما تطلبون راغبين إليه سبحانه في العون عليه فلا يدرك خير في هذه الدنيا إلا بعونه سبحانه وتعالى وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

الدراسة المصطلحية
وعلم الدلالة

الدكتورة فريدة زمرد

دار الحديث الحسنية

تقديم

جرت العادة عند الباحثين المهتمين بالدراسة المصطلحية، تنظيرا وتطبيقا، أن يعتبروها نوعا من الدرس للمصطلح، يرتكز على أدوات منهجية مستمدة أساسا من الطرق الوصفية والتحليلية، كما جرت العادة أن يطلق على هذا النوع من الدرس اسم "منهج الدراسة المصطلحية"، والمقصود بهذا الإطلاق: الأصول المنهجية التي ينطلق منها الباحث والإجراءات التي يتبعها في دراسته للمصطلح.

وهذا يعني أن الدراسة المصطلحية ليست منهجا علميا قائم الذات كباقي المناهج العلمية المستعملة في العلوم الإنسانية (كالمنهج التاريخي، والمنهج النفسي...)، بل هي دراسة تستفيد من مناهج مختلفة.

ولما كان أساس الدراسة المصطلحية دراسة المصطلحات في نصوصها واستخلاص دلالاتها ومعانيها، صارت للدراسة المصطلحية صلة بفرع من فروع علم اللغة يهتم بدلالات الألفاظ ومعانيها، وتطور هذه الدلالات، وهو علم الدلالة.

لذلك اختارت هذه الورقة الإشارة إلى مجموعة من التقاطعات المنهجية التي تجمع الدراسة المصطلحية بالدراسات الدلالية، وذلك في سبيل تطوير مفهوم الدراسة المصطلحية والارتقاء بها، علما بأنها تمتلك من الخصائص المنهجية والعلمية ما يجعلها

جديرة بذلك. وقبل عرض هذه التقاطعات أو نقط الالتقاء يتعين أولا التعريف بالدراسة المصطلحية وبعلم الدلالة.

1. مفهوم الدراسة المصطلحية

إن أول ما يتبادر إلى الذهن من مسمى "الدراسة المصطلحية" أن المقصود بها: "الدراسة التي تجعل من المصطلح موضوعا لها"، وبهذا المعنى أطلق بعض الدارسين المهتمين بالمصطلح اسم "الدراسة المصطلحية" أو "الدراسات المصطلحية" على كل الأبحاث والدراسات التي تدرس المصطلح نوعا من الدرس بغض النظر عن المجال الذي ينتمي إليه، أو المنهج المتبع في دراسته، أو الرؤية التي يصدر عنها الدارس[1].

ونظرا لجدة الاهتمام بهذا النوع من الدراسات وقلتـــه ـــ إذا ما قورن بالاهتمام ب"علم المصطلح" مثلا أو بعلم الدلالة وعلم النص ـــ فإن الظفر بتعريفات وافية لها أمر بعيد المنال، وما يمكن عرضه هنا من التعاريف لا يعدو أن يكون وصفا لهذه الدراسة انطلاقا من تجارب تطبيقية ـــ أغلبهاـــ حديث الولادة أو في طور التكوين، من هذه التعريفات:

1. الدراسة المصطلحية "**بحث في المصطلح** لمعرفة واقعه الدلالي من حيث مفهومـــه وخصائصـــه المكونة له وفروعه المتولدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس به[2].

---

[1]- ففي كتاب "مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين" عرض د. الشاهد البوشيخي تحت هذا الاسم مجموعة من الدراسات المهتمة بالمصطلح النقدي، على اختلاف المنهج المتبع في دراستها (وصفي أو تاريخي أو جامع بينهما) [ن: ص 25 وما بعدها]. ونفس الأمر نجده في كتاب "مدخل إلى علم الاصطلاح" حيث عرض صاحبه لمجموعة من البحوث التي درست المصطلح في مجالات مختلفة (قرآنية ونقدية وفلسفية ولغوية) دون أن تضبطها عناصر منهجية محددة. [ن: مدخل إلى علم الاصطلاح: ص88 وما بعدها].

[2]- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري: 51/1.

2. الدراسة المصطلحية "**منهـــاج عمـــل** يحصر ويصف استعمالات واصطلاحات علـــم ما في نص من نصوص ذلك العلـــم" [1].

3. الدراسة المصطلحية "**تناول المصطلح** بإعمال الذهن في نصوصه قصد الكشف عن واقعـــه الدلالي والاستعمالي، كشفا يجعلـــه محدد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم، ومعالجة ما يتعلق به من قضايا ومسائل"[2].

4. "الدراسة المصطلحية **ضرب من الدرس** العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص بهدف تَبيُّن وبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنـــها تلك المصطلحات في كل علم في الواقع والتاريخ معا"[3].

5. **الدراسة المصطلحية "دراسة منهجية** جامعة تَتَبَيَّنُ مفاهيم المصطاحات من نصوصها، وتُبيِّنُ المقومات الدلالية الذاتية للمصطلح، وامتداداته داخل النسيج المفهومي للنص عبر ضمائمه واشتقاقاته، والقضايا الموصولة به"[4].

لاشك أن تتبع هذه التعريفات بالدرس والتحليل والنقد قد يوصل إلى نتائج تصب في مجرى تقويم التعريف وإعادة صياغته من جديد، ومعلوم أن تقويم التعريفات وتعقبها من الأمور العلمية التي طبعت مسيرة الحدود في كل المجالات العلمية، وهي ظاهرة تعكس تطور الأفكار وتلاقحها، لكننا سنكتفي هنا ـــ بحسب ما يسمح به المقام ـــ بعرض بعض الملاحظات التي تشكل منطلقا للمقارنة بين الدراسة المصطلحية وعلم الدلالة، حيث تكرر في أكثر من تعريف أن الدراسة المصطلحية تكشف عن "**الواقع**

---

[1]- ورد هذا التعريف في تعقيب للأستاذ ادريس الفاسي الفهري على ورقة د.فريد الأنصاري" منهجية دراسة المصطلح التراثي" ضمن أعمال دورة: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي: ص235.

[2]- لتعريف الأستاذ مصطفى اليعقوبي في تعقيبه على نفس الورقة، [المرجع السابق: ص246].

[3]- نظرات في منهج الدراسة المصطلحية، الشاهد البوشيخي: ص3.

[4]- مفهوم التأويل...، ص: 38.

الدلالي" للمصطلح، كما أشير أيضا على هامش بعض التعريفات إلى أنها ترصد أيضا **التطور الدلالي** للمصطلح، وأشير في بعضها الآخر إلى أنها تبين المقومات **الدلالية** للمصطلح، أو تبين **مفاهيم** المصطلحات، أي معانيها، وكل هذه الإشارات الواصفة لطبيعة الدراسة المصطلحية تؤكد وجود صلات بينها وبين علم الدلالة الذي سنبين المقصود به في ما يلي:

2. مفهوم علم الدلالة

إن وضع تعريف لعلم الدلالة لا يقل صعوبة عن وضع تعريف للدراسة المصطلحية، وإن كان السبب هنا يختلف عن السبب هناك، فليس مرد هذه الصعوبة إلى جدة البحث في هذا المجال، وإنما مردها إلى تشعب هذا المجال إلى فروع وأنواع ومدارس كثيرة، والسبب في ذلك أن علم الدلالة يبحث في ظاهرة "المعنى"، وموضوع "المعنى" واسع (إلى حد أنه يمكن القول تقريبا إن أي شيء يمكن أن يعد ذا معنى ـــ أيا كان هذا المعنى ـــ مؤهل تماما لأن يكون أحد موضوعات علم الدلالة) [1]، لكننا مع ذلك لن نستسلم لهذه العوائق، وحسبنا أن نعرفه بالسمات العامة المتفق عليها بين المتخصصين في هذا المجال. وهنا يمكن القول: **إن علم الدلالة فرع من علم اللغة، يهتم أساسا بدراسة معاني الألفاظ والكلمات وتغيرها وتطورها والقوانين التي تحكم ذلك التغير والتطور**، لكن هذا المفهوم عرف تطورا وتبلورا على يد المتخصصين والدارسين في الغرب، حيث تطور من مجرد الاهتمام بالمعاني في تشكلها وتطورها إلى الاهتمام بالصورة المفهومية التي تعكسها علاقة الدال بالمحتوى الفكري الذي في الذهن، ثم برز جانب آخر في هذا المجال يركز على العلاقة بين الكلمات ضمن ما يسمى بنظرية الحقول الدلالية، يقول ميشال زكريا: "أما علم الدلالات فهو مستوى من مستويات الوصف اللغوي، ويتناول كل ما

[1] – الله والإنسان في القرآن، إيزوتسو، 29.

يتعلق بالدلالة أو بالمعنى فيبحث مثلاً في تطور معنى الكلمة ويقارن بين الحقول الدلالية المختلفة"[1] .

ولعل أبرز تطور عرفه علم الدلالة ذاك الذي تبناه الباحث الياباني المتخصص في الدراسات العربية: توشيهيكو إيزوتسو (1914-1993) الذي ربط علم الدلالة بالمصطلحات والتعابير المفتاحية، وباختزالها لنظرة مستعمليها إلى العالم، وبناء على ذلك عرف علم الدلالة بقوله: (علم الدلالة كما فهمته: دراسة تحليلية للتعابير [المصطلحات] المفتاحية **Key Terms** في لغة من اللغات، ابتغاء الوصول أخيرا إلى إدراك مفهومي للنظرة إلى العالم لدى الناس الذين يستخدمون تلك اللغة أداة ــ ليس فقط للتحدث ــ بل أيضا ــ وهذا أكثر أهمية ــ لتقديم مفهومات وتفسيرات للعالم الذي يحيط بهم)[2].

3. نقط التقاء بين الدرس المصطلحي والدرس الدلالي

سبقت الإشارة في تعريف الدراسة المصطلحية إلى أن أهم سمة تربطها بالدرس الدلالي كونها تعنى بوصف الواقع الدلالي للمصطلح وتطوره، لكن ذلك لا يكفي لتبرير إجراء مقارنة بين المجالين وادعاء صلة بينهما، بل يتعين إيجاد أكثر من نقطة التقاء واشتراك، وهو ما سنحاوله من خلال بعض القواعد المنهجية في النظريات الدلالية أولا، ثم من خلال نموذج جد متطور لهذه النظريات عرف تطبيقا له على النص القرآني من قبل الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو.

1.3. بين الدرس الدلالي والدرس المصطلحي

- **الاهتمام بمعاني الألفاظ والكلمات**، وإذا كانت الدراسة المصطلحية إنما تهتم بها في حال كونها مصطلحات، فإنها لا تستبعد دراستها في واقعها المعجمي العام قبل أن

[1]- الألسنية: علم اللغة الحديث، ميشال زكريا، ص: 211.

[2]- الألسنية: علم اللغة الحديث: 30

يصيرها الاستعمال الخاص داخل مجال علمي معين مصطلحات، والدراسة المعجمية للألفاظ، وتتبع أصولها الدلالية، من أوجب الواجبات العلمية في الدراسة المصطلحية كما هو معلوم.

- **العناية بالتطور الدلالي للألفاظ:** وهو من صميم الدرس المصطلحي في بعده التاريخي، حيث تكون العناية بتتبع التطور الحاصل في معاني المصطلحات، سواء بالنسبة لمجال معرفي معين، أو بالنسبة لعلم من الأعلام، ولا يستثنى النص القرآني أيضا من ملاحظة هذا البعد التاريخي، حيث يحرص الدارس المصطلحي على بيان تطور دلالات الالألفاظ القرآنية بين العهد المكي والمدني، بعد ملاحظة تطورها في اللغة بين عصر ما قبل النزول، وبين معناها في القرآن الكريم.

- **العناية بالعلاقات بين الألفاظ المنتمية إلى مجال معرفي أو موضوعي معين،** وهو ما يعرف بالحقل الدلالي، ومفهوم الحقل الدلالي يتأسس على فكرة العلاقة الدلالية بين مجموعة من الكلمات تجمعها فكرة أو رؤية أو تصور أو موضوع معين، وهذا المعنى لا يختلف كثيرا عن مفهوم "الأسرة المفهومية" التي تتكون من مجموعة من المصطلحات تنتمي إلى نفس المجال المعرفي، وكما يهتم الدارس المصطلحي بدراسة العلاقة بين أفراد تلك الأسرة المفهومية ضمن مبحث أساس من مباحث الدراسة وهو "مبحث العلاقات"، فإن الدارسين الدلاليين ضمن نظرية الحقوق الدلالية يهتمون (ببيان أنواع العلاقات الدلالية داخل كل حقل من الحقول المدروسة، فيحصرون تلك العلاقة في الأنواع الآتية: الترادف، الاشتمال، علاقة الجزء بالكل، التضاد، التنافر)[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اللغويين العرب قد اهتدوا في فترة مبكرة إلى فكرة الحقول الدلالية، وإن لم يسموها بهذا الاسم، من خلال تصنيفهم للألفاظ في مجالات مفهومية مختلفة، كما نجد في معاجم المعاني والموضوعات، في حين لم يؤلف الغرب

[1]- ينظر: مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، ص: 305.

معاجمه الموضوعية إلا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلادي. إلا أن الدارسين في الغرب قد طوروا هذا المفهوم وسعوا إلى توسيع تطبيقاته في مجال الدراسات الأدبية، ومجال صناعة المعجم، فيم لم تجد جهود علمائنا القدامى من يطورها ويجدد أشكالها ويستثمرها في الدراسات المصطلحية، وغيرها من المجالات.

- **العناية بالأسرة الاشتقاقية للألفاظ**، فضمن نظرية الحقوق الدلالية، يعتبر الحقل الصرفي أحد أنواع الحقل الدلالي الذي تصنف فيه الوحدات الدلالية بناء على العلامات الاشتقاقية التي تشكل سمة مشتركة داخل الحقل الواحد[1]، وغير بعيد عن هذا المفهوم مبحث "المشتقات" الذي تدرس فيه مشتقات المصطلح، إلا أن ما يميز الدرس المصطلحي لهذه المشتقات تركيزه على الصلات المفهومية بينها، وعدم الاكتفاء بالصلات الاشتقاقية اللغوية الصرفة.

هذه جملة من المسائل المنهجية يلتقي فيها الدرس المصطلحي بالدرس الدلالي، ولو بشكل جزئي أحيانا، نردفها ببعض القواسم المشتركة بين الدراسة المصطلحية ونظرية "النظرة الدلالية إلى العالم" التي تبناها الباحث الياباني توشيهيكو إيزوتسو.

2.3. بين علم دلالة القرآن والدرس المصطلحي للقرآن

تعتبر دراسة الباحث الياباني المتخصص في الدراسات العربية في موضوع "علم دلالة القرآن" من خلال كتابه "**بين الله والإنسان في القرآن، دراسة في علم دلالة القرآن**"، دراسة متميزة تستحق التأمل، خاصة من قبل المهتمين بالدرس المصطلحي للقرآن الكريم، ذلك أنه فتح في هذه الدراسة آفاقا جديدة لدراسة القرآن الكريم انطلاقا من مفاهيمه ومصطلحاته الكلية، لم يعهدها الدرس الدلالي ولا القرآني من قبل، علما بأن دراسته هاته خرجت إلى الوجود في الستينات من القرن الماضي (1964م) وإن كانت لم تترجم إلى العربية إلا في مؤخرا (2007م). من خلال هذه الدراسة أمكن

[1]- ينظر: الألسنية العربية، ريمون طحان، ص: 96-97.

تسجيل العديد من التقاطعات المنهجية بين الدراسة المصطلحية ـــ خاصة في مجال القرآن الكريم ـــ وبين تصور هذا الباحث لعلم الدلالة ولمنهج التحليل الدلالي. ويمكن إجمال هذه التقاطعات في ما يلي:

- ينطلق إيزوتسو من تصور يترع إلى دراسة المفاهيم الكلية، باعتبارها مداخل إلى فهم التصورات الوجودية لأصحابها، وقد طبق هذه الرؤية في دراسته للقرآن الكريم انطلاقا من منظومته المفهومية التي ضمنها مصطلحاته و تعبيراته، ولمزيد من الشمولية والكلية، ركز على المصطلحات المفتاحية والصميمية، أي تلك التي يراها أساسية ومهمة لفهم البنية المفهومية للقرآن كله، ولهذا السبب كان اختياره لموضوع الله والإنسان، الذي عنون به كتابه.

والملاحظ أن هذا التصور شديد القرب من تصور الدراسة المصطلحية الذي ينطلق من مفتاحية المفاهيم والمصطلحات، واختزالها لأسس العلم وتصورات أهله، وفي مجال القرآن الكريم لم يتردد أستاذنا الدكتورالشاهد البوشيخي من الإعلان بأن (الوحي مجموعة من المفاهيم) [1].

- ينطلق إيزوتسو من أن القرآن الكريم استعمل اللغة العربية باعتبارها معجما لغويا أو نظاما مفهوميا، وهذا المعجم اللغوي ليس عبارة عن مفاهيم مستقلة (كمفهوم الله والإنسان والنبي والإيمان والكفر...) بل هي (تؤلف فيما بينها مجموعات [من العلاقات] متنوعة ...مرتبطا كل منها بالأخرى ...وهكذا تؤلف في النهاية كلا منظما، شبكة غاية في التعقيد والتركيب من الترابطات المفهومية) [2]. ويفهم من هذا أن غاية الدرس الدلالي هو النظام المفهومي وليس المفاهيم المستقلة أو الفردية. وتلك أيضا غاية الدرس المصطلحي للقرآن الكريم، وقد صرح الأستاذ الشاهد البوشيخي ـــ في هذا

[1]- مفهوم التأويل، أ.

[2]- الله والإنسان، 31.

السياق ـــ بأن (الوحي نسق من المفاهيم) وبأن (تلك المفاهيم ليست معزولة عن بعضها بعضا، وليست منثورة كيفما اتفق، وإنما هي فصوص في العقد الفريد للإسلام، منظومة نظما بديعا رائعا في نسق) [1].

– يرى إيزوتسو أن التغيير الذي أحدثه القرآن الكريم في اللغة العربية، لم يكن تغييرا في الكلمات في حد ذاتها، بل في الاستعمال السياقي للمفاهيم والكلمات الذي ميزها عما كانت عليه قبل نزول القرآن، (وعندما بدأ الوحي الإسلامي باستخدام هذه الكلمات كان النظام كله، أي السياق العام الذي استخدمت فيه هو الذي صدم مشركي مكة بوصفه شيئا غريبا تماما وغير مألوف، ولذلك غير مقبول، وليست الكلمات الفردية والمفهومات نفسها)[2]. هذا التغيير والتطور في المفاهيم، والتحول الجذري للقيم الدينية والخلقية الذي نشأ عنه، هو أساسا، الذي أحدث (الثورة في تصور العربي للعالم والوجود الإنساني، ومن وجهة نظر دارس دلالي مهتم بتاريخ الفكر فإن هذا نفسه ـــ وليس شيئا آخر ـــ هو الذي أعطى للرؤية القرآنية للكون ... صبغة خاصة) [3]. وهذا المعنى مقرر في الدرس المصطلحي في مجال القرآن الكريم، حيث يعبر المصطلح القرآني عن التطور الدلالي الذي أحدثه القرآن في لغة العرب.

– إلى جانب دراسة المفاهيم في بنيتها الساكنة كما استعملت في القرآن الكريم، درسها إيزوتسو في بعدها التعاقبي المتغير، أي في تطورها من الاستعمال الجاهلي، "قبل ـــ القرآني"، إلى الاستعمال القرآني، بل إنه حتى على مستوى القرآن الكريم نفسه لاحظ هذا المستوى التعاقبي، ف(لغة القرآن نفسها قد تعد عملية تاريخية تمتد على قريب من

[1]– مفهوم التأويل، أ.

[2]– الله والإنسان، 32

[3]– الله والإنسان، 32.

عشرين سنة في مرحلتين متميزتين، المكية والمدنية) [1]. ولا حاجة إلى التعليق على هذا التصور ومدى مطابقته لتصور الدراسة المصطلحية للقرآن الكريم.

خلاصات واستنتاجات

إن هذه التقاطعات المنهجية بين بعض مكونات الدراسات الدلالية وبعض سمات الدراسات المصطلحية، قد لا تكون مسلمة عند الكثير من الباحثين، لسبب أساس هو أن المنطلقات والأسس والأصول العامة في كلا المجالين تختلف وتتباين. لكنها تقاطعات تدفعنا إلى تحصيل نتيجتين أعتبرهما خيارين أمام الباحثين المهتمين بالدراسة المصطلحية:

النتيجة الأولى: أن هذه التقاطعات تدفعنا إلى تطوير الدراسة المصطلحية في اتجاه إلحاقها بعلم الدلالة لتصير فرعا من فروعه. وهذا أمر تحول دونه عقبات ومشكلات يعاني منها علم الدلالة نفسه الذي تتقاذفه تيارات ومدارس تتصارع فيها آراء وأهواء، فلا ندري أي تيار وأي مدرسة تصلح لاحتضان الدراسة المصطلحية، كما أنه يحول دونه تباين في الأسس والمنطلقات بين المجالين.

النتيجة الثانية: أن هذه التقاطعات والتداخلات بين المجالين، تعطي الحق للدراسة المصطلحية بأن تصبح علما مستقلا كما هو حال علم الدلالة. وهي تستحق ذلك لامتلاكها كل شروط العلمية، وشرط العلمية فيها:

- **موضوعها** الذي هو مصطلحات العلوم،
- **ومنهجها** الذي حدد في ستة أركان واضحة المعالم،
- **وغاياتها** المتمثلة في تعريف المصطلحات المدروسة وبيان خصائصها ومميزاتها.

[1]- نفسه: 67.

- **ومصطلحاتها** التي صارت علما عليها.

وهي تستحق ذلك في استقلال تام عن علم الدلالة أو أي علم آخر شبيه بها، لأنها مختلفة و متميزة عن غيرها من العلوم، وعن علم الدلالة تحديدا، وتميزها نابع من:

- **دقة منهجية:** اكتسبتها من أدوات الإحصاء والدراسة المعجمية والدراسة النصية وسائر الأدوات المنهجية المعتمدة فيها.

- **ووضوح في الرؤية:** ناتج من وعي بمفتاحية المصطلحات بالنسبة للنصوص ثم بالنسبة للعلوم.

- **وسلامة مذهبية،** بسبب ما تضمنه قواعدها من حيادية وموضوعية وُبعد عن الإسقاط والتأويل.

لقد عرف تراثنا علوما كثيرة نشأت عن اشتغال العلماء ببعض الفروع العلمية الدقيقة كعلم الغريب وعلم الوجوه والنظائر وعلم المفردات، و لم يمنع وجود علم كبير كعلم التفسير مثلا نشأة مثل هذه العلوم التي تعد ـــ مقارنة به ـــ مجرد فروع وتخصصات صغيرة.

كما دأب أقوام في الغرب على إضفاء صفة العلمية على أبسط الأنساق والنظريات التي لا تستجيب لشروط العلمية، واستسهلوا ذلك حتى صارت كلمة (علم) **Logie** مذيلة وواصفة لكثير من الأفكار بل الأساطير أحيانا، في حين نتردد في منح صفة العلمية لدراسة تمتلك الدقة والمنهجية وصفاء الرؤية ووضوح القصد.

من أجل ذلك تأتي هذه الدعوة لأهل الدراسة المصطلحية أن ييسروا لها سبيل الانتقال إلى طور تستوي فيه على سوق العلمية قلبا وقالبا، وذلك بتحديد أكثر لمفهومها، وبيان أوفى لأصولها ومنطلقاتها، وتسطير أدق لقوانينها وقواعدها، وهي دعوة ستظل قائمة إلى أن ينهض أهل هذا الشأن لها ويتنادوا إلى يوم يحسمون فيه هذا الأمر، فإما إمساك لهذه الدراسة بمعروف العناية بتحديد هويتها العلمية وتسميتها بما يليق بها،

وإما إحسان إليها بتسريحها لتجد ركنا علميا شديدا تأوي إليه من العلوم المشابهة والمماثلة لها.

والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

منهج الدراسة المصطلحية

الدكتور محمد أزهري

كلية الآداب ـــ بني ملال

تقديم:

بسم الله الرحمن الرحيم

((الحَمْدُ لله الذي هَدَانَا لهذا ومَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلاَ أَن هَدَانَا الله))[1].

إن المرء ليسعد سعادة عارمة وهو يحضر- إلى جانب هذه الكوكبة من العلماء الأجلاء، وهذه النخبة من الأساتذة الباحثين الفضلاء،- هذه المأدبة العلمية الغنية الدسمة، ولسان الحال يردد ما قاله الشاعر زرافة بن سبع الأسدي، يوما،:

إِذَا كُنْتَ فِي قَوْمٍ فَجَـالِسْ خِيَـارَهُمْ فَإِنَّكَ مَنْسُوبٌ إِلَى مَنْ تُجَالِسُ[2]

أما بعد، فإن موضوع مداخلتي، في هذه الندوة المباركة، هو:

منهج الدراسة المصطلحية:

وهو موضوع ربما أكون بالخوض فيه ((كَمُسْتَبْضِعِ التَّمْرِ إلى هَجَر[3]))[4]. كيف لا! ومعظم المشاركين والحاضرين في هذه الندوة الطيبة المباركة، تشربوا هذا المنهج من مورده العذب الزلال، فارتووا منه على المستويين النظري والتطبيقي. فهم، إذن، ثمار غرس طيب، بُذر بذرته الأولى بذرة طيبة، وتم تعهدها، على مر سنوات وعقود، تعهد الأب الحنون العطوف، من قبل شيخنا وأستاذنا فضيلة

---

[1] - الأعراف: 42.

[2] - معجم الاستشهادات: 120.

[3] - هجر: بلد باليمن (ينظر: القاموس المحيط/ هجر).

[4] - مجمع الأمثال: 308/2.

الدكتور الشاهد البوشيخي- حفظه الله تبارك وتعالى- وزملائه في معهد الدراسات المصطلحية، ثم في مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، بفاس العامرة.

ولعل الذي يشفع لي عملي هذا، لن يدخل إلا في باب ما قال الشاعر:

إِذَا لَمْ يُذَاكِرْ ذُو العُلُومِ بِعِلْمِهِ وَلَمْ يَسْتَزِدْ عِلْماً نَسِي مَا تَعَلَّمَا[1]

ومن هنا، فإن المنهج الذي نتحدث عنه اليوم، ينطلق من طبيعة الرؤية التي نصدر عنها. وهي رؤية عمقتها فينا تجربتنا المتواضعة في معهد الدراسات المصطلحية، ثم في مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، بفاس. أما المناهج الأخرى التي درس بها المصطلح لدى دارسين آخرين، فقد قيل في نقدها كلام[2].

1-مفهوم منهج الدراسة المصطلحية:

1-1- مفهوم المنهج:

1-1-1- مفهومه لغة:

المنهج، لغة، هو: ((الطَّرِيقُ الوَاضِحُ))[3]، أو((الطريق المُسْتَقِيم))[4]. ويعبَّر عنه أيضاً بِـ" النَّهْج"، و"المِنْهاج". قال الفيروزأبادي: ((النَّهْج: الطريق الواضح، كالمَنْهَج والمِنْهاج))[5].

1-1-2- مفهومه اصطلاحا:

1-1-2-1- مفهومه في الاصطلاح العام:

---

[1] - معجم الاستشهادات: 223.

[2] - ينظر مثلا ما قاله الأستاذ الدكتور الشاهد البوشيخي في: مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، ضمن ندوة: المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم: 28، ومصطلحات النقد العربي:32 – 33.

[3] - جمهرة اللغة، والقاموس المحيط/ نهج.

[4] - لسان العرب، وتاج العروس/ نهج:

[5] - القاموس المحيط/ نهج.

يراد بالمنهج، في الاصطلاح العام، الطريقة أو الطرق التي يتبعها الباحثون في بحوثهم، سواء ما تعلق منها بمرحلة التحضير والإنجاز، أو بمرحلة العرض. وقد عبّر كثير من الدارسين عن هذه الدلالة. قال الدكتور أحمد بدر: المنهج هو((الطريقة التي يتبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة))[1]. وقال الدكتور أحمد جاسم النجدي: ((منهج البحث هو مجموع الخطوات العلمية التي يسلكها الدارس للوصول إلى حقيقة معينة))[2]. وقيل: هو: ((خُطة منظمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية، بغية الوصول إلى كشف حقيقة أو البرهنة عليها))[3]، أو هو((سلسلة من العمليات المبرمَجة، والتي تهدف إلى الحصول على نتيجة مطابقة لمقتضيات النظرية))[4]. وقيل: هو((فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة))[5].

1-1-2-2- مفهومه في اصطلاح منهج الدراسة المصطلحية:

يراد بالمنهج، بمعناه الخاص، في مجال الدراسة المصطلحية[6]، ((طريقة البحث المفصَّلة المطبَّقة على كل مصطلح من المصطلحات المدروسة، في إطار منهج من مناهج الدراسة المصطلحية بالمفهوم العـــام))[7]؛ أي في إطار المنهج الذي يمكن أن ((يوصف بالوصفي، أو التـــاريخي، أو ما أشبه، مميزا له عن غيره))[8].

---

[1] – أصول البحث العلمي ومناهجه، الدكتور أحمد بدر: 33.

[2] – منهج البحث الأدبي عند العرب ، الدكتور أحمد جاسم النجدي : 5.

[3] – معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس: 393.

[4] – معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدكتور سعيد علوش: 129.

[5] – مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية، الدكتور عمر الطالب: 21.

[6] – وهو المنهج الذي يتبناه معهد الدراسات المصطلحية بفاس ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس (مبدع).

[7] – نظرات في المصطلح والمنهج، الدكتور الشاهد البوشيخي: 22.

[8] – نفسه .

1-2- أهمية المنهج:

1-2-1- أهمية المنهج في مجال البحث العلمي بصفة عامة:

إن البحث في أي مجـــال معرفي، إذا أُريدَ له أن يكون علميا، حقيقة لا مجازا، لا بد فيه من شروط ينبغي الحرص على توفرها، وجوبا لا جوازا، وفي مقدمتها: ضرورة العناية بالمنهج والمصطلح، ليســـير البحث وفـــق التي هي أقْوَم وأصلَح، في كل زمان ومكان، وكائنا من كان، ذلك الباحث الإنسان!

فإذا كانت العناية بالمنهج أُسَّ كل بنيان، فإن الاهتمام بالمصطلح – ضبطا وتدقيقا – ركن من أهم الأركان، حتى يقف بيت البحث العلمي على دعائم لها شـــان؛ إذ هي:

قَوَاعِدٌ كُنَّ أَرْكَانَ الْبُحُوثِ فَمَا عَسَى الْبُحُوثُ إِذَا لَمْ تَبْقَ أَرْكَانُ[1]

ومن لم يسرْ وفق منهج علمي مضبوط ((فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ))[2].

1-2-2- أهمية المنهج في مجال الدراسة المصطلحية بصفة خاصة:

إذا كان ((المنهج الراشد يُنـــتِج العِلْم النافع))[3]، في أي تخصص من التخصصات، فإنه في مجال الدراسة المصطلحية يصبح من أوجب الواجبات، ينبغي للباحث المصطلحي أن يتقيد به، في كل مراحل البحث. ولذلك أكد الأستاذ

---

[1] – هذا البيت في أصله لأبي البقاء الرندي، وفيه في الصدر: " البِلاَد "، عوض " البحوث " ، وفي العجُز: " البَقَاء "، عوض " البحوث ".

[2] – الحج: 29.

[3] – القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، الدكتور الشاهد البوشيخي: 10.

الدكتور الشاهد البوشيخي دوما على أنه ((بغير المنهج القويم لا يمكن أن يستقيم للبحث العلمي سير))[1].

ومن ثم، فلا ((فهم بدون تذليل عقبة المصطلح، ولا تذليل لعقبة المصطلح بغير منهج قادر على اقتحام العقبة))[2].

فما هو المنهج القادر على ذلك كله ؟

يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: ((... ولئن كان في الأفق منهج يلوح وكأن به بعضا من خصائص عصا موسى عليه السلام في إبطال السحْر وإحقاق الحق في الفهم، فهو منهج الدراسة المصطلحية))[3]. وحقَّ له ذلك، لأنه منهج ((يتصدى أساسا لضبط المفاهيم المكونة لأي نسق))[4]؛ ومن ثم، وجب الالتزام به[5] حتى يقود إلى ضبط دلالات المصطلحات المدروسة، وتحديدها تحديدا دقيقا. وهذا يعني التمكن من مفاهيم الألفاظ الاصطلاحية تمكنا كاملا بالتقصي التام، ثم تجلية ذلك للقارئ تجلية تامة منظمة، لنقل ما لدى المؤلِّف إلى القارئ بأمانة.

---

[1] – مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، الدكتور الشاهد البوشيخي: 20.

[2] – من كلمة الدكتور الشاهد البوشيخي في الجلسة الافتتاحية لندوة: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: 1/ 18.

[3] – القرآن الكريم والدراسة المصطلحية: 11.

[4] – نفسه.

[5] – نعم نؤكد على ضرورة الالتزام به، وإن كان باحثون آخرون يقولون بإمكانية استعمال مناهج أخرى. يقول الأستاذ أحمد الشاوني بنعبد الله: ((إنه لا يوجد منهج واحد – سحري – قابل للتطبيق في كل الحالات وعلى جميع المستويات، وصالح لدراسة أي نوع من أنواع المصطلحات: فكل نوع من أنواع المصطلحات **يجب أن توفر له طريقة للدراسة**)). (ينظر: مفهوم المصطلح ومنهج دراسته، ضمن ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: 1/ 79.

2- مفهوم الدراسة المصطلحية:

إن الدراسة المصطلحية منهج لدراسة المصطلحات، في أي علم من العلوم أو فن من الفنون. ولها مفهومان اثنان؛ أولهما عام، وثانيهما خاص:

2-1- الدراسة المصطلحية بالمفهوم العام:

تستعمل عبارة " **الدراسة المصطلحية** " بمفهوم عام، فيراد بها: ((كل دراسة تناولت المصطلح بأي صورة من صور التناول))[1]، كيفما كانت طبيعة الدراسة وكذا المنهج المطبق فيها.

وهي، بهذا المفهوم، تُجمع؛ فيقال: " **الدراسات المصطلحية** ". ومن ثم، فهي تتسع لتشمل كل البحوث العلمية في مجال المصطلح ((نظريات، ومفاهيم، ومناهج، ووسائل، في التاريخ والواقع معا))[2]. كما تشمل البحوث التي تتناول أصول المصطلح أيضا، ووضعه، وإنتاجه، وتطوره، وروافده، ومشاكله، وطرق صياغته توليدا أو ترجمة أو تعريبا، وما إلى ذلك من الدراسات...

2-2- الدراسة المصطلحية بالمفهوم الخاص :

أما " الدراسة المصطلحية "، بالمفهوم الخاص، فقد عرَّفها الدكتور الشاهد البوشيخي بأنها:((ضرْب من الدرْس العلميّ لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبَـيُّن وبيان المفاهيم التي عَبَّرت أو تعبِّر عنها تلك المصطلحات، في كل عِلم، في الواقع، والتاريخ معـــا))[3].

---

[1] - من مداخلة للدكتور الشاهد البوشيخي بعنوان : " مفهوم الدراسة المصطلحية "، قدمت في الجلسة الأولى من ندوة: " الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامـــية "، وهي مسجلة على شريط.

[2] - دليل معهد الدراسات المصطلحية: 5.

[3] - نظرات في المصطلح والمنهج، الدكتور الشاهد البوشيخي: 15.

إنها منهج من مناهج البحث ((قائم بذاته في الدرس))[1]، و((خطة علمية منهجية متكاملة))[2]، تقام على نصوص بعينها، من أجل ضبط دلالات مصطلحاتها، بهدف فهم تلك النصوص أولا، ثم استثمار تلك الدلالات في مراحل الدراسات الموالية لمعالجة قضاياها ومسائلها، وما إلى ذلك.

وإن تطبيق منهج الدراسة المصطلحية لا بد أن يكون وفق أحد المناهج الأربعة التي طبقت في عشرات البحوث والدراسات. قال الدكتور الشاهد البوشيخي: ((ومعلوم أن مستوى التطبيق أصلا فيه أربعة مناهج، واضحة من البداية؛ هي: المنهج الوصفي، والمنهج التاريخي، والمنهج الموازن، والمنهج المقارن. ولا سبيل إلى الذي يتلو إلا بعد الفراغ من الذي يسبق؛ لأن بعضها ينبني على بعض. وإذا لم يُفعل الأول في أي موضوع، لا يستطاع الانتقال إلى الثاني، إلا إذا قام صاحبه بنفسه بجميع المراحل الأخرى. إذ ذاك يمكن ذلك))[3].

إن تطبيق واحد من هذه المناهج، أو أكثر، في البحث الواحد يكون بحسب طبيعة المصطلح المدروس؛ لأن لكل منهج طبيعته الخاصة:

أ - فالمنهج الوصفي[4] يمكن الدارس من تتبع المصطلح المدروس، والوقوف على دلالاته الاصطلاحية، عند كل عالِم عالِم، ومن خلال كل مؤلَّف على حدة، بحسب حجم المتن المدروس.

---

[1] - من مقدمة الدكتور الشاهد البوشيخي للطبعة الثانية من كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية: 1.

[2] - دليل معهد الدراسات المصطلحية: 4 و6.

[3] - من تقديم الدكتور الشاهد البوشيخي لكتاب الدكتور محمد أزهري: " مصطلح القافية من الأخفش الأوسط إلى حازم القرطاجني": 4.

[4] - يرى الدكتور أحمد بدر أن المنهج الوصفي هو الذي ((يعتمد على تجميع الحقائق والمعلومات، ثم مقارنتها وتحليلها وتفسيرها للوصول إلى تعميمات مقبولة)). (ينظر كتابه: أصول البحث العلمي ومناهجه: 222).

ب – والمنهج التاريخي[1] يحاول الدارس، من خلاله، رصد حياة المصطلح المدروس، وتـــتبع دلالاته، عبر الحقبة الزمنية التي يمتد خلالها البحث؛ من أجل وصف التطور الذي طرأ على دلالته من شخص إلى شخص في العصر نفسه، ثم من عصر إلى عصر بعد ذلك؛ ذلك أن المنهج التاريخي، إذا طُبق بشروطه، يكون بإمكانه ((تحديد متى وأين وُلِد كل مصطلح، وعلى يد من نَما وترعرع، وإن انقرض فمتى وكيف))[2].

ج – والمنهج الموازِن يمكن الدارس من التعرف على ما يميز المصطلح المدروس، لدى علماء الفترة المدروسة، لتبين ما اتفقوا فيه، وما وقع فيه الاختلاف بينهم، وما انفرد به كل واحد منهم.

د- والمنهج المقارن: يمكن الدارس من وضع مقارنة بين النتائج المتوصل إليها، في مجال دراسة المصطلحات في ثقافتين مختلفتين، كالثقافة العربية والثقافة الإنجليزية، مثلا...

ولذلك فإن الدارس يتوخى من هذا المنهج، في أبعاده الأربعة، أن يلمّ بمدلولات المصطلح أولاً، وبما عرفه من تطور ثانيا، ثم بموازنة كيفيات وروده لدى مختلف العلماء، داخل ثقافة معينة، ثالثاً، ثم بمقارنة كيفيات وروده لدى مختلف العلماء، في ثقافتين مختلفتين، أو أكثر. وهذا دليل على تكامل هذه الزوايـــا[3].

---

[1] – يرى الدكتور أحمد بدر أن المنهج التاريخي هو الذي ((يعتمد على الوثائق ونقدها وتحديد الحقائق التاريخية ، ثم يحاول الباحث بعد مرحلة التحليل هذه مرحلة أخرى هي التركيب، حيث يتم التأليف بين هذه الحقائق وتفسيرها)). (ينظر كتابه: أصول البحث العلمي ومناهجه: 222).

[2] – مصطلحات النقد العربي، الدكتور الشاهد البوشيخي: 42 .

[3] – يرى الدكتور عبد الرحمن بدوي أن ((الفصل بين مختلف المناهج بالنسبة لأي علم من العلوم يكاد يكون مستحيلا)). (ينظر كتابه: مناهج البحث العلمي: 13).

ولكي تؤتي الدراسة المصطلحية، بمفهومها الخاص، أكلها، لا بد من معرفة أهميتها، ودواعيها، ومتطلباتها، ومراحلها، ووظائفها، ونتائجها:

3- أهمية الدراسة المصطلحية ودواعيها:

3-1- أهمية الدراسة المصطلحية:

نبَّه كثير من الدارسين – قدماء ومحدثين – على أهمية المصطلحات، واعتبروها مفاتيح العلوم، ورأوا بأن معرفة العِلم لن تتأتى إلا بمعرفة مصطلحاته معرفة دقيقة. قال الدكتور إبراهيم مذكور: ((ليس ثمة علم بدون قوالب لفظية تؤديه. ويوم أن ينهض العلم ويخطو إلى الأمام، تنمو مصطلحاته، وتدق ألفاظها، وتتحدد معانيها))[1]. وقال الدكتور عبد السلام المسدي:((مفاتيح العلوم مصطلحاتها، ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى، فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عما سواه، وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية))[2]، ثم قال:((فإذا استبان أن السجل الاصطلاحي هو الكشف المفهومي الذي يقيم للعلم سوره الجامع وحصنه المانع، فهو له كالسياج العقلي الذي يرسي حرماته، رادعا إياه أن يلابس غيره، وحاظرا غيره أن يلتبس به))[3].

ونظرا لأهمية المصطلحات في العلوم، فقد قال عنها الدكتور المسدي: ((إن الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته، لذلك نسميها أدواته الفعالة، لأنها تولده عضويا وتنشئ صرحه، ثم تصبح خلاياه الجنينية التي تكفل التكاثر

---

[1] – المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الدكتور إبراهيم مدكور: 2/ 3.

[2] – قاموس اللسانيات ، الدكتور عبد السلام المسدي: 11.

[3] – قاموس اللسانيات، الدكتور عبد السلام المسدي: 11.

والنماء))[1]. ثم قال: ((فمن ظن أن العالم قادر على أن يتحدث في العلم بغير جهازه المصطلحي، فقد حمله ما لا طـــاقة له به، إلا أن يتواطأ على امتصاص روح العلم وإذابة رحيقه))[2].

وإذا كانت المصطلحات بهذه الأهمية الكبيرة، فإنه لا بد من منهج خاص لفهمها، يلزم اتباعه خطوة فخطوة؛ وذلكم هو منهج الدراسة المصطلحية.

2-3- دواعي الدراسة المصطلحية:

قد يظن من لا شرب له من هذه العين أن الدراسة المصطلحية مجرد ترف علمي، وهو لا يدري أن من أهم دواعيها أنها ((مشروع علمي وضرورة حضارية))[3]:

فهي مشروع علمي، لأنها تهدف إلى ((تذليل العقبة الكأداء: عقبة إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات الذي هو خطوة من أهم الخطى في الطريق إلى المعجم التاريخي للغة العربية ... سيؤدي إلى حل كثير من المعضلات في مختلف المستويات، ماضيا وحاضرا ومستقبلا))[4].

وهي ضرورة حضارية، ((لأنها تتعلق ماضيا بفهم الذات، وحاضرا بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات، وبدون الفهم الصحيح للماضي لن نستطيع معرفة

---

[1] - نفسه: 12.

[2] -نفسه: 16.

[3] - من مقدمة الدكتور الشاهد البوشيخي للطبعة الثانية من: مصطلحات نقدية وبلاغية: 3.

[4] - مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، الدكتور الشاهد البوشيخي، ضمن ندوة: المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم: 28، ومصطلحات النقد العربي:32 – 33.

الحاضر، ولن نستطيع صنع الشخصية المتميزة في المستقبل، وبدون الفهم الدقيق للمصطلحات لن نستطيع التواصل السريع، ولا البناء بإحكام))[1].

4- متطلبات الدراسة المصطلحية:

إن الدراسة المصطلحية لا تتأتى إلا بالفهم العميق، والتناول الدقيق، ولذلك فهي تتطلب شيئين: دارسا ومدروسا:

أما الدارس: فهو في حقيقة الأمر دارسان:

ـ أولهما الشخص الدارس: وينبغي أن يكون متخصصا في العلم أو الفن المدروس مصطلحه، متمكنا من أدوات البحث ... فالمصطلح – مهما دقّ – ((فلـــه قوم يقـــتلونه علما، وأهل يحيطون به فهما، ويُعرِّفونه لك إن شئتَ، ويصورونه لك إن أردتَ، ويُجَلُّونـــه على خواطرك إن أحببتَ، ويعرِّفونه لفطنـــتك إن حاولتَ))[2]، وقليلٌ ما هم !

والدارس المصطلحي ينطلق من المصطلح المدروس في المتن المدروس، بقصد الوصول إلى بيان مفهومه الدقيق، من خلال الكشف عن معناه أو معانيه، ثم إبراز خصائصه، وعلاقاته، وضمائمه، ومشتقاته، وقضاياه.

– وثانيهما المنهج الدارس: الذي ينبغي أن يكون دقيقا ومضبوطا في مراحل الدراسة كلها، ولذلك ينبغي أن يُختار من بين أقوم مناهج الدراسة وأنجعها، ومن بين أوضح طرق العرض وأبْينها.

وأما المدروس: فهو متن بعينه، محدَّد الزمان والمكان والحجم والنسبة، فيه نصوص تـــتضمن مصطلحات ما، قد تقل أو تكثر.

---

[1] – من كلمة الدكتور الشاهد البوشيخي في الجلسة الافتتاحية لندوة: المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم: 12.

[2] – إعجاز القرآن، الباقلاني: 125.

5- وظائف الدراسة المصطلحية:

إن الدراسة المصطلحية ليست هدفا في حد ذاتها، بل هي وسيلة يتوسل بها إلى فهم العلوم التي استُعملت فيها تلك المصطلحات، بغية الأخذ بزمامها، والتمكن من ناصيتها؛ ذلك ((أن دراسة أي مصطلح، في أي لون من ألوان المعرفة، تقدم إضافة ثابتة على طريق استكشاف خبايا العلم، وفحص الأسس المفهومية التي تقوم عليها قواعده))[1].

ومن ثم فهي تلعب عدة أدوار في مجال البحث العلمي؛ منها:

أ- دور تحديد مفهوم المصطلح المدروس، من خلال الدراسة الدقيقة الفاحصة لنصوصه. وهنا يتم تعريف ((غير المعرَّف، وهو الأغلب))[2]، ثم تدقيق ((تعريف ما عُرِّفَ فلم يُعَرَّف، وهو الأقل))[3].

ب- ودور تصحيح ((أخطاء أصحاب النظارات الملوَّنة، ... أو الذين لا يقوم منهجهم على الإحصاء، فتَنـــدُّ عنهم أشياء وأشياء))[4].

ج- ودور وصف ((المصطلح نعوتا وعيوبا بما يَشِفّ، وتدرسه ضمن ما يأتلف معه ويختلف))[5].

د- و((لها دور في تحقـــيق الـــتراث، وهي في نفس الوقت جزء من هذا التحقيق، بل هي من "التدقيق"، وهو أخص من "التحقيق"؛ إذ هو المنـــتهى في التحقيق))[6].

---

[1] - المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين، الدكتور عبد السلام المسدي ، ضمن ندوة الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: 2/ 566-567.

[2] - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية ، الدكتور الشاهد البوشيخي: 9 .

[3] - نفسه . ومعنى ذلك أن تلك التعريفات ناقصة إما من وجه واحد أو من عدة وجوه.

[4] - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية: 9 .

[5] - نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية: 9 .

[6] - من تعقيب الأستاذ إدريس الفاسي على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، ضمن: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي: 231.

هـ – ولها ((دور في تكشيف التراث، وهي جزء من هذا التكشيف))[1].

و- ولها ((الدور الأساسي في فهم التراث، ودراسته وتدريسه))[2].

6- نتائج الدراسة المصطلحية:

أما نتائجهـا، فينبغي أن تحسم في دراسة المصطلح الدروس إلى أقصى ما يستطيعه الباحث – بحسب الطاقـة البشرية طبعـا – حتى لا يحدث مشكلة للباحثين، ومشكلة في البحث العلمي، بأن يحتاج ما " درسه " إلى أن يُدرس من جديد.

ومن ثم، فإن الدراسة المصطلحية ينبغي ((أن تدور مع المصطلح حيث دار وكيف دار، مستخرجة أقصى ما يمكن استخراجه من محتواه المفهومي، تعريفا، وسمات، وعلاقات))[3]، حتى تتمكن ـ أخيرا – من ((تكوين "بطاقة هويـة " مفصَّلة للمصطلح))[4]، وهو ما سييسر للباحث المصطلحي، في آخر البحث، أن يُركِّب ((من مجموع متكامل من المصطلحات جهازا مفهوميا كاملا يعكس رؤية كاملة متكاملة))[5].

ولقد تجند للدراسة المصطلحية بعض الباحثين من أولي العزم، فشمَّروا عن سواعدهم بكل حزم، هدفهم خدمة العلم. ويعتبر الدكتور الشاهد البوشيخي رائداً في هذا النوع من الدراسة؛ فهو من أوائل من بَعَجَ هذا اللون من البحث. ومن ثم

---

[1] – نفسه.

[2] – نفسه .

[3] – مصطلحات النقد العربي: 161.

[4] – مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، ضمن ندوة: المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم: 27، ومصطلحات النقد العربي:31.

[5] – مصطلحات النقد العربي: 161.

فهو يضرب إلى هذا اللون من الدراسة بأقوى سَبَب، ويتصل به بأصح نَسَب، حتى أصبحت لا تُــذكر عبارة " الدراسة المصطلحية "، إلا ويذكر إلى جانبها اسم الشاهد البوشيخي. ولا غرابة في ذلك، فهو من أبرز أهل هذا المجال، لأنه يؤمن إيمانا عميقا بأهمية هذا اللون من الدراسة، ولذلك فقد رأى بأن ((البحث في المصطلح بحث في عمق الذات، والتدقيق فيه تدقيق في العلم بالذات))[1]. واقتنع ((بأن " المسألة المصطلحية " هي قلْب الإشكال، ومفتاح الإقلاع، ومحرّك التجديد))[2]. كما اعتبرها، أيضا، ((محور الصراع، وجوهر النــزاع، ومركز الدفاع))[3].

ومن ها هنا ، نراه قد خصص للبحث في المصطلح جهده ووقته حتى أصبح في الدراسة المصطلحية إمام المدققين، وقدوة أهل المنهج الرصين. فكان — بعون الله تعالى — سببا في إنبات هذا المنهج الذي أصبح اليوم مستويا على أشدّه، وصار خلقا سويا، ((فاعْتَبِرُوا يَا أُولِــي الأَبصَــار))[4]

7- دعائم منهج الدراسة المصطلحية:

ولتحقيق ذلك كله، ينبغي أن يقوم منهج الدراسة المصطلحية على ثلاث دعائم أساسية؛ هي:

أولاً: العلمية: وتكون ((بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب))[5]، ويكون ((أساسها الإحصاء، فالدراسة المعجمية، فالنصية،

---

[1] – مصطلحات النقد العربي: 7.

[2] – نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية:3.

[3] – نفسه .

[4] – الحشر: 3.

[5] – من تقديم الدكتور الشاهد البوشيخي للطبعة الثانية من كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية: 1.

فالمفهومية، على نمط خاص يكفل الوصول إلى نتائج يمكن علميا أن يُطمأنَّ إليها))[1].

وهذه دعامة أساسية، ((إذ باكتساب صفة العلمية ترسخ المعارف وجودها في أرض المشروعية، وتضفي على نتائجها طابع النفاذ والتطور والفاعلية))[2].

ثانيا: المنهجية: ((وأساسها تقديم الدراسة الوصفية على الدراسة التاريخية بشروطها حين يحين أوانها))[3]، ثم إتباعهما بالدراسة الموازِنة، فالمقارِنة.

ثالثا: التكاملية: ((وأساسها التنسيق؛ حتى لا يركب الباحثون بعضهم بعضا))[4]، بل ينبغي أن يكمل بعضهم بعضا، لأن التنسيق من أهم أوجه التعاون، وفوائده في مجال البحث ثمينة جدا.

ونظرا لأهمية هذا المنهج ودقته، فإن تطبيقه ممكن ((على كل مصطلحات العلوم في كل التخصصات))[5]. ولهذا فإن التمكن منه ضروري من أجل التمكن من هذه الصناعة والتمهر فيها. ولذلك ينبغي اتباع أركانه كلها ركنا فركنا.

8- أركان منهج الدراسة المصطلحية:

يقوم منهج الدراسة المصطلحية على خمسة أركان، ضرورية ومتلاحمة، يأخذ بعضها برقاب بعض: أولها الإحصاء، فالدراسة المعجمية، فالدراسة النصية، فالدراسة المفهومية، فالعرض المصطلحي. وإن أي إخلال بأحد هذه الأركان من شأنه أن يؤدي إلى نتائج لا يمكن الاطمئنان إليها علميا، بأي حال من الأحوال.

---

[1] – نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية: 10 .

[2] – دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية، الدكتور عز الدين البوشيخي، ضمن ندوة: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية: 1 / 61 .

[3] – نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية: 10 .

[4] – نفسه .

[5] – من تقديم الدكتور الشاهد البوشيخي للطبعة الثانية من كتاب: مصطلحات نقدية وبلاغية: 1.

ولذا، فإن إيلاء كل ركن منها ما يستحق - أثناء البحث- له ما يسوغه منهجيا؛ إذ هي بمثابة حِلاَق، كل حلقة منها تمهد للتي تليها، وتصحح اللاحقة ما يمكن أن يعتري السابقة من أخطاء ... وهكذا، إلى أن يستوي البحث - في النهاية - على صورة مقبولة.

ونظرا لأهمية هذه الأركان، فقد سبق لمعهد الدراسات المصطلحية أن عقد سبع دورات تدريبية لفائدة الباحثين في المصطلح، في عدة تخصصات،كانت على هذا الشكل:

-الدورة الأولى: " نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، نظمها المعهد بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، والمنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، من 30 أكتوبر إلى 05 نونبر1996، وتم في محور من محاورها تدارس منهج الدراسة المصطلحية، نظريا في أشغال الندوة، وعمليا في الورشة المختصة.

- الدورة الثانية:" كيف ندرس المصطلح"، يومي 15-16ماي 1999.
- الدورة الثالثة: " إحصاء المصطلح"، يومي4-5دجنبر 1999.
- الدورة الرابعة:"الدراسة المعجمية للمصطلح"، يومي19-20 فبراير2000.
- الدورة الخامسة:"الدراسة النصية للمصطلح"، يومي25-26 مارس2000.
- الدورة السادسة: "الدراسة المفهومية للمصطلح"، يومي25-26 نونبر2000.
- الدورة السابعة:" العرض المصطلحي للمصطلح"، يومي26-2001.

وكان يوزع المشاركون في خمس ورشات، بحسب تخصصاتهم، وهي:

- ورشة مصطلحات القرآن الكريم وعلومه.
- ورشة مصطلحات الحديث.
- ورشة مصطلحات الأصول.
- ورشة مصطلحات اللغة.
- ورشة مصطلحات الأدب والنقد.

وقد نشرت أهم الأوراق المقدمة في هذه الدورات في أعمال الدورة الأولى:نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي[1]، وفي بعض أعداد مجلة "دراسات مصطلحية"[2]، وفي بعض المجلات الأخرى[3].

---

[1] - ينظر:
- " منهجية دراسة المصطلح التراثي" للأستاذ فريد الأنصاري، من ص:171، إلى ص224.
- و تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للدكتور عبد المالك الشامي، من ص225، إلى ص230.
- و تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ إدريس الفاسي الفهري، من ص231، إلى ص237.
- و تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ مصطفى اليعقوبي، من ص239، إلى 253.
- و تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ عبد الحفيظ الهاشمي، من ص255، إلى ص264.

[2] - ومنها العدد الخامس، مثلا، الذي نشرت فيه هذه البحوث:
- الإحصاء في الدراسة المصطلحية، للدكتورين إدريس الفاسي الفهري ونجيب بن عبد الله، من ص17، إلى ص29.
- الدراسة المعجمية للمصطلح، للدكتور مصطفى اليعقوبي، من ص31، إلى ص40.
- الدراسة النصية للمصطلح، للدكتور مصطفى فوضيل، من ص41، إلى ص49.
- الدراسة المفهومية للمصطلح، للدكتورة فريدة زكرد، من ص51، إلى ص61.
- العرض المصطلحي للمصطلح، للدكتور محمد أزهري، من ص63، إلى ص82.

[3] - ومنها العدد الخامس من مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال الذي نشرت به ورقة الدكتور محمد أزهري:" دواعي الدراسة المعجمية للمصطلح"، من ص7، إلى ص23.

كما تم تفصيل الحديث عن منهج الدراسة المصطلحية في بحوث ودراسات قام بها الدكتور الشاهد البوشيخي، المدير المؤسس لمعهد الدراسات المصطلحية، والأمين العام لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، بفاس[1]، وكذا في بحوث ودراسات أخرى أنجزها بعض
زملائه وتلاميذه في المؤسستين المذكورتين[2].

---

[1] - منها مثلا:

- مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، ضمن ندوة: المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم: (ص20-31)، ومصطلحات النقد العربي:(ص 21-33).

- معالم منهج الدراسة المصطلحية، ضمن كتاب: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:1، (ص24- 37).

- نظرات في منهج الدراسة المصطلحية، ضمن كتاب: نظرات في المصطلح والمنهج، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:2، (ص14-31).

- كتاب: نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:3، (ص9-10).

- كتاب: القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:4.

-كتاب: نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرَّفة، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:5.

- كتاب: نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:6. و قد تم الحديث فيه عن أركان منهج الدراسة المصطلحية، وخاصة قي الصفحات: 35-38، و53-57.

- منهج الدراسة المصطلحية، ضمن كتاب: نظرات في تعريب العلوم الصحية، سلسة: دراسات مصطلحية، العدد:9، (ص65- 78).

[2] - ومنهم، على سبيل المثال:

- الدكتور فريد الأنصاري الذي خصص تمهيد أطروحته للحديث عن " منهجية الدراسة المصطلحية وخصوصيات المصطلح الشرعي"، ضمن كتابه: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، (ص45- 98).

- الدكتورة فريدة زمرد التي خصصت مباحث من مدخل أطروحتها للحديث عن: الدراسة المصطلحية: تعريفها، وواقعها، ومنهجها، ضمن كتابها: مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، (ص13-54).

9- مراحل الدراسة المصطلحية:

تمر الدراسة المصطلحية بمرحلتين متكاملتين؛ أولاهما هي التبيُّن أو الدراسة، وثانيتهما هي البيان أو العرْض، ف ((بدراسة النصوص التي ورد بها مصطلح ما، دراسة معيَّنـــة يحصل التبيُّن، وبعرض نتائج تلك الدراسة على نمط معين يحصل البيان، وبهما معا – متلازمين متكاملين – يتحقق الهدف المتوخى من الدراسة المصطلحـــية))[1].

9 –1 – مرحلة التبين:

وهي مرحلة كبرى، تشمل الأركان الأربعة الأولى من المنهج؛ وهي: الإحصاء، والدراسة المعجمية، والدراسة النصية، والدراسة المفهوية، وتندرج تحت كل ركن مجموعة من العناصر التي ينبغي أن تحترم، أثناء الدراسة؛ من أهمها:

– الدكتور محمد أزهري الذي خصص الباب الأول من القسم الأول من أطروحته للحديث عن " الدراسة المصطلحية – المفهوم والمنهج"، ضمن كتاب: مصطلح القافية من الأخفش الأوسط إلى حازم القرطاجني، (ص27-117).

– الدكتور محمد البوزي الذي خصص الباب الأول من أطروحته للحديث عن"الدراسة المصطلحية"، تحدث في الفصل الثاني منه عن " منهج الدراسة المصطلحية للمفاهيم القرآنية"، ضمن كتابه: مفهوم التقوى في القرآن والحديث- دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي، (ص17-74).

– الدكتور محمد الأحمدي الذي خصص المقدمة السابعة من مقدماته المنهجية للحديث عن" منهج دراسة المصطلحات القرآنية"، ضمن كتابه: مفهوم الحياة في القرآن والحديث، (ص39-50).

– الدكتور الطيب البوهالي الذي خصص المبحث الثاني من الفصل الأول من أطروحته للحديث عن " منهج الدراسات المصطلحية في خدمة مصطلحات القرآن الكريم"، ضمن كتابه: مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، (ص53- 64).

[1] – نظرات في المصطلح والمنهج : 17.

9-1-1- جمع المادة:

وهو عنصر ذو أهمية قصوى، يتم من خلاله جمع المصطلحات الخاصة بالعلم المراد دراسة مصطلحاته، من خلال مؤلف واحد، أو عدة مؤلفات، لدى عالم واحد، أو مجموعة من العلماء ، في القديم، أو الحديث. وهي مرحلة أساسية، في طيها خطوات صغرى، من أهمها:

أ- البحث عن المصادر التي تتضمن المصطلحات المراد جمعها، وترتيبها تاريخيا أولاً، ثم بحسب طبيعتها ثانيا، مع اعتماد الأجود، إن تعددت الطبعات والتحقيقات، والاقتصار على الموجود إن كان المؤلَّف قد طُبع مرة واحدة.

ب- قراءة ما أمكن جمعه من المصادر المتعلقة بالموضوع، قراءات متأنية، مع مراعاة تسلسلها التاريخي، حسب الأقدم فالأقدم.

ج- استخراج المصطلحات التي ستدرس بعد، من خلال ما خلفه العلماء والنقاد الذين ينتمون إلى الفترة المدروسة، اعتمادا على الإحصاء الدقيق[1]، مع الحرص على التثبت بتكرار عملية الإحصاء أكثر من مرتين. ويتم خلال هذه العملية إبراز الأسطر والصفحات التي وردت بها المصطلحات في كل مؤلَّف على حدة.

د- فهرسة تلك المصطلحات بحسب جذورها اللغوية أولاً، ثم ترتيبها ترتيبا مفهوميا بعد ذلك.

[1] - تنظر طريقة الإحصاء في: مصطلحات نقدية وبلاغية، الدكتور الشاهد البوشيخي : 15 - 16، ومصطلحات النقد العربي، الدكتور الشاهد البوشيخي: 12، ومشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، الدكتور الشاهد البوشيخي: 29 – 30 ، و نظرات في المصطلح و المنهج، الدكتور الشاهد البوشيخي:22-23، ومصطلح القافية من الأخفش الأوسط إلى حازم القرطاجني، الدكتور محمد أزهري: 42-52.

9-1-2- — دراسة المصطلحات:

وهي الدراسة التي تركز على مصطلحات المتن المدروس، وينبغي أن تتم كما يلـــي:

أ- تـــتبع كل مصطلح من المصطلحات المدروســـة في المعاجم اللغويـــة أولاً، ثم الاصطلاحية ثانيـــا، قبل تحديد مدلولاته من خلال النصوص المحصاة، وفق ما أسفرت عنه الدراسة النصية، والدراسة المفهوميـــة.

ب- الوقوف على المواطن الأخرى التي ذُكرت بها المصطلحات المدروسة، في غـــير المتـــن المدروس، للاستئناس بما قيل في تعريفه، أو التمثيـــل له.

ج- مراعاة التسلسل التاريخي، في مجموع مراحل الدراسة، مع محاولة رصد ما عرفه المصطلح من تطور، سواء على مستوى الدلالة، أو على مستوى الاستعمال.

وبعد الفراغ من الدراسة، يجب تأمل حصيلتها مرة تلـــو مرة، وإرجاع البصر فيهاكرَّة بعد كرَّة، قبل الانتقـــال إلى عرضها العرض المصطلحـــي.

9 — 2 — مرحلة البيان:

وهي تشمل الركن الخامس من المنهج، وهو العرض المصطلحي، بحيث تعرض المصطلحات المدروسة وفق منهج مضبوط، يتم التركيز فيه أساسا على ما يلي:

- عرض معنى المصطلح المدروس، أو معانيه في المعاجم اللغوية القديمة، انطلاقـــا من أقـــدم الشروح، مع التركيـــز على أدقها وأجمعها، ومراعـــاة الوقوف على العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي ما أمكـــن.

➢عرض ما أسفرت عنه الدراسة المصطلحيـــة الخاصة بكل مصطلح، عرضا يركز على العناصـــر التاليـــة :

* تحديد معاني المصطلح في المتن المدروس، والحرص– بقدر الإمكان – على أن تكون تلك التحديدات دقيقـــة.
* الموازنة بين مختلف التعريفـــات المتوصل إليها، لمعرفة مدى توافقها أو تعارضها. ثم التميـــيز بين الدلالات المختلفة: العامة والخاصة، والاسمية والمصدرية، والاسمية والوصـــفية، وما إلى ذلك.
* ذكر خصائص المصطلح وصفاتـــه.
* ذكر أحوال ورود المصطلـــح: وذلك من خلال ما يلـــي:

-الإشارة إلى كثرة وروده أو قلتـــه.

-بيان ما هو عليه من تعريف أو تنكـــير.

-بيان إضافـــاته: وذلك بتفصيل الحديث عنها، من خلال مبحثين اثنين؛ يهتم أولهما بإضافة المصطلح إلى غـــيره، والثاني بإضافة غيره إليـــه.

- بيان صفاتـــه: وذلك بذكر نعوته التي نُعت بها، وعيوبه التي عِيب بهـــا.

* ذكر عطفه: من خلال وجهين اثنين؛ أحدهما عطف المصطلح المدروس على غيره، وثانيهما عطف غيره عليه.
* ذكر مرادفـــاته ومقابلاتـــه.
* ذكر باقي علاقاتـــه.
* ذكر القضايـــا التي أثارتها دراستـــه، مع مجموع المستفادات التي أوحت بها النصوص التي ورد بهـــا.

- وتتم، في كل ذلك، ((مراعاة الترتيب التاريخي ما أمكن، في عرض المعاني والنعوت والعيوب، والمرادفات والمقابلات، والأجزاء والأنواع، والإضافات والعطف،...وفي شواهدها كذلك. ولا يكاد يتخلف ذلك إلا إذا غُلّبت الأهمية الاصطلاحية لاعتبار ما يجعل تقديم المتأخر أنسب))[1].

-التعليق، في الهامش، على بعض التعريفات، أو الآراء التي تستدعي التدخل بين الفينة والأخرى.

-اعتبار المعجم المدروس كالمادة الواحدة: يتعين على الباحث المصطلحي، أثناء العرض، أن يعتبر ((المعجم كله، في علاقة بعضه ببعض كالمادة الواحدة، والمادة كالمصطلح))[2]. ولتحقيق ذلك على أكمل وجه يلزم الحرص على الآتي[3]:

-ضرورة تكامل وتساند ما يتم الاستشهاد به في معنى ما أو مصطلح أو مادة.

- ما يُجمل في مادة يفصَّل في أخرى. وما يحذف في مصطلح يذكر في آخر.

- الاجتهاد في جعل كل عنصر "حيث ينبغي وكف ينبغي".

-تجنُّب الإعادة إلا إذا توقفت عليها الإفادة.

هذا، وينبغي التوقف، في النهاية، عند دلالة المعجم المدروس كله، أي الوقوف عند دلالة الرؤية، من خلال تخصيص حيز لعرض تعليق خاص يتم فيه استثمار كامل، واستنباط شامل، يتعلق بالشخص، أو بالعصر، أو بالمؤلفات...

إننا إن تمكنا من ضبط الرؤية، يكون بمقدورنا تبيّن كيفية بناء العلم، ومعرفة نسقه العام؛ إذ من المعلوم أن((السجل الاصطلاحي في كل فرع من العلوم

---

[1] - مصطلحات النقد العربي: 13 - 14.

[2] - مصطلحات نقدية وبلاغية: 20.

[3] - تنظر هذه العناصر مجتمعة في: مصطلحات نقدية وبلاغية: 20.

هو الكشف المفهومي الذي يقيم للمعرفة النوعية سياجها المنطقي، بحيث يغدو الجهاز المصطلحي لكل ضرب من العلوم صورة لبناء قياساته، متى اضطرب نسقها اختل نظامها وفسد باختلالها تركيبه، فتـــهافت بفعل ذلك أنسجته))[1].

إن المصطلح المدروس يدخل في علاقات معينة مع مصطلحات أخرى تنتمي، بدورها، إلى المجال المعرفي نفسه، لتشكل مجتمعة نسقا مصطلحيا يتسم بالتماسك. وإن((وظيفة النسق المصطلحي هي أن يعكس نسق المفاهيم المحدَّدة بدقة داخل حقل من حقول المعرفة))[2]. ومن نافلة القول ((إن الجهاز المفاهيمي في كل حقل علمي أو معرفي، أو في نظرية من النظريات العلمية يترجمه نسق لغوي تتعالق وحداتـــه لتكشف عن البنية الداخلية للعلم أو النظرية. فلا غرو أن يهتم العلماء على اختلاف مشاربهم بهذا الجهاز المعبِّر عن المعارف والقوانين التي يتوصلون إليـــها))[3].

هذا، ولا بد من التأكيد على أن طريقة العرض المصطلحي قد تختلف من مصطلح إلى مصطلـــح، خاصة إذا وجدنا مصطلحا يستوفي كل العناصر المذكورة آنفا، ووجدنا، قبله أو بعده، مصطلحا آخر تنتفي فيه بعض تلك العناصر أو أغلبها. ومن ثم فإن عناصر" العرض المصطلحي" التي ذكرت لا يعني أنها تتوفر دائما في كل مصطلح مدروس، بل إن ما ذكر يشكل النموذج النمطي فقط؛ ذلك أن بعض المصطلحات قد لا نجد لها صفات، وقد لا تكون لديها علاقات، أو ضمائم، أو مشتقات، أو قضايا. ومن ثم لا ينبغي أن يدفع الباحثَ حرصُه الشديد على

[1] – المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين: 554.

[2] – دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية : د. عز الدين البوشيخي ، ضمن ندوة " الدراســة المصطلحـــية والعـــلـــوم الإسلامـــية ": 2 / 63 .

[3] – اللسانيات واللغة العربية، الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري : 2 / 228 .

تطبيق منهج الدراسة المصطلحية إلى التعسف أحيانا، حين يهم بإخضاع المصطلح المدروس لعناصر العرض كلها؛ بل عليه أن يجري عليها ما يراه مناسبا من تعديلات، سواء كانت بالإضافة أو الحذف، أم بالتقديم أو التأخير، بحسب ما تمليه عليه معاناته الخاصة، في موضوعه الخاص.

فعند تنـــزيل هذه العناصر المذكورة في العرض المصطلحي، على بحث ما، في عـــلم ما، لا بد من مراعاة خصوصية الموضوع، وطبيعة المصطلح المدروس؛ ذلك أن من المصطلحات ما له نصوص كثيرة، فهو ليس كالمصطلح الذي له نصوص قليلة، وليس المصطلح الأصل كالمصطلح الفرع، ولكن يبقى المهم دائما هو الاجتهاد- ما أمكن -في تحصيل المقصود. فقد توفر لنا مادة بعض المصطلحات المدروسة عددا هائلا من النصوص، فيها كم هائل من الاستعمالات والصيغ التي ورد عليها المصطلح في كل عناصر العـــرض المصطلحي. ويتعين على الباحث إذا صادفته هذه الكثرة أن يشير إلى جميع تلك الصور والاستعمالات، مع ضرورة التوقف كثيرا عند الذي يراه أكثر أهمية من غيره. وهكذا يستطيع الباحث التغلب على تلك الكثرة بمعالجتها عن طريق الإيجـــاز غير المخل.

أما عندما تكون المادة التي ينبغي عرضها قليلة، فإن الباحث، هنا، يكون مضطرا إلى الوقوف عند كل صورة أو استعمال على حدة. لتـــتم المعالجة بالإطناب غير الممـــل.

كما يطلب من الباحث أن يراعي أثناء عرض النصوص المستشهد بها ما يلي:

- كونها وافية بالغرض، من غير حشو أو بتـــر.
- و ضرورة مطابقتها لما في التعريف والتحديد، ولما في باقي العناصر الأخرى.

خاتمة:

ليس على الباحث أن يحفظ هذه العناصر الخاصة بمنهج الدراسة المصطلحية؛ بل عليه أن يستوعبها ليعرف كيف ينفذ من خلالها إلى المقصود، وهو التطبيق العملي الذي يتوخى منه التوصل إلى النسق المفهومي. وإذا تمكن منه ، فذلك معناه أن الدراسة المصطلحية قد أعطت ثمارها؛ وهي تصوّر منظومة الجهاز المصطلحي في المتن المدروس.

وعلى الباحث المصطلحي أن يجتهد، ما أمكن، في تطبيق أركان منهج الدراسة المصطلحية . فقد قال الدكتور الشاهد البوشيخي يوما[1]: ((إن الإنسان يتجه نحو الكمال، لكن لا ينال إلا ما قُدِّر له. ومع ذلك عليه أن يبذل جهده))، مع ما ((في ذلك من طول الطريق، وعناء البحث ، ولكنها الصورة الأفضل و الأتم؛ لتكون دراسة المصطلح ... أشمل وأجمع، وتكون الأحكام الصادرة في حقه أصدق وأدق))[2]، إن شاء الله تعالى .

---

[1] - يوم 25 شعبان 1420هـ / 4 دجنبر 1999 ، في الكلمة التي ألقاها – في الجلسة الأولى من جلسات الخلاصات والمشاكل - في المشاركين في الدورة التدريبية التي تنظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في الدراسات المصطلحية، في موضوع : " إحصاء المصطلح ".

[2] - منهجية دراسة المصطلح التراثي : 206 .

لائحة المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم، مصحف بالرسم العثماني، على رواية الإمام ورش، الشركة المغربية لتوزيع الكتاب، الدار البيضاء.

2- الإحصاء في الدراسة المصطلحية، الأستاذ إدريس الفاسي الفهري والأستاذ نجيب بن عبد الله، مجلة دراسات مصطلحية، العدد:5، 1427هـ/2006م. (ص17-29).

3-أصول البحث العلمي ومناهجه، الدكتور أحمد بدر، الطبعة: 2، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975م.

4- إعجاز القرآن، للباقلاني (أبي بكر محمد بن الطيب)، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، (سلسلة:" ذخائر العرب"، رقم: 12).

5-تاج العروس= تاج العروس من جواهر القاموس، للشيخ مرتضى الزبيدي، الطبعة:1، المطبعة الخيرية بمصر، 1306 هـ.

6 - تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للدكتور عبد المالك الشامي، ضمن كتاب:"نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، (ص225-230).

7- تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ إدريس الفاسي الفهري، ضمن كتاب:"نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، (ص231- 237).

8- تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ مصطفى اليعقوبي، ضمن كتاب:"نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، (ص239- 253).

9- تعقيب على ورقة الأستاذ فريد الأنصاري: " منهجية دراسة المصطلح التراثي"، للأستاذ عبد الحفيظ الهاشمي، ضمن كتاب:"نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، (ص255- 264).

10-الدراسة المعجمية للمصطلح، الدكتور مصطفى اليعقوبي، ورقة قدمت ونوقشت في الدورة التدريبية الأولى التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في المصطلح، في موضوع:" كيف ندرس المصطلح "، يومي :28 – 29 محرم 1420هـ / 15 – 16 ماي 1999م. ونشرت بمجلة "دراسات مصطلحية"، العدد:5، 1427هـ/2006م. (ص31- 40).

11 -الدراسة المعجمية للمصطلح، الدكتور مصطفى اليعقوبي و الدكتور عبد الحفيظ الهاشمي، (مرقونة)، ورقة قدمت ونوقشت في الدورة التدريبية الثالثة التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في المصطلح، في موضوع : " الدراسة المعجمية للمصطلح "، يومي: 13 – 14 ذي القعدة 1420 هـ / 19 – 20 فبراير 2000م.

12- الدراسة المفهومية للمصطلح، للدكتورة فريدة زمرد، مجلة دراسات مصطلحية، العدد:5، 1427هـ/2006م.(ص51-61).

13-الدراسة المفهومية للمصطلح، الدكتور محمد أزهري، (مرقونة)، ورقة قدمت ونوقشت في الدورة التدريبية الخامسة التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في المصطلح، في موضوع:" الدراسة المفهومية للمصطلح"، يومي :28 –29 شعبان 1421هـ / 25 –26 نونبر 2000م.

14-الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، أعمال ندوة، منشورات معهد الدراسات المصطلحية بفاس، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة:1، 1996م. (جزءان).

15- الدراسة النصية للمصطلح، للدكتور مصطفى فوضيل، مجلة دراسات مصطلحية، العدد:5، 1427هـ/2006م.(ص41-49).

16- دليل معهد الدراسات المصطلحية، منشورات معهد الدراسات المصطلحية بفاس، الطبعة:2، مطبعة آنفو برينت، فاس، 1422هـ / 2001م.

17-دواعي الدراسة المعجمية، الدكتور محمد أزهري، ورقة قدمت ونوقشت في الدورة التدريبية الثالثة التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في المصطلح، في موضوع:" الدراسة المعجمية للمصطلح "، يومي: 13 – 14 ذي القعدة 1420 هـ / 19 – 20 فبراير 2000م. وقد طبعت بمجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية ببني ملال، العدد: 5، سنة: 2002م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء (ص: 7 – 23).

18- دور المصطلحات والمفاهيم في بناء العلوم الإسلامية، الدكتور عز الدين البوشيخي، ضمن أعمال ندوة:.الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، (ص61-68).

19-العرض المصطلحي للمصطلح، الدكتور محمد أزهري، ورقة قدمت ونوقشت في الدورة التدريبية السادسة التي نظمها معهد الدراسات المصطلحية بفاس لفائدة الباحثين في المصطلح، في موضوع: " العرض المصطلحي للمصطلح "، يومي :03 – 04 ربيع الأول 1422هـ / 26 – 27 ماي 2001م. ونشرت بمجلة "دراسات مصطلحية"، العدد:5، 1427هـ/2006م. (ص63- 82).

20-قاموس اللسانيات (مع مقدمة في علم المصطلح)، الدكتور عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب ،1984م.

21-القاموس المحيط، لمحمد الفيروز آبادي، دار الفكر، بيروت، 1403 هـ / 1983م .

- القرآن الكريم والدراسة المصطلحية، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة: 1، مطبعة آنـــفو- برانت، فاس 1423هـــ، 2002م. (سلسلة: دراسات مصطلحية، رقم:4).

22-قضية التعريف= قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة: أشغال يوم دراسي من تنظيم مجموعة البحث في المصطلح بكلية الآداب بوجدة، بتعاون مع معهد الدراسات المصطلحية بفاس، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بوجدة، رقم: 24، سلسلة ندوات ومناظرات-8-، الطبعة:1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1998م.

23-قضية التعريف في البلاغة الأنجليزية، الدكتور محمد بوحمدي، ضمن كتاب:" قـــضية التعريف "، المشار إليه أعلاه، (ص 39- 48).

24-لسان العرب= لسان العرب المحيط، لابن منظور، إعداد وتصنيف: يوسف خياط ونديم مرعشلي، دار لسان العرب، مطابع أوفست تكنوبريس الحديثة، بيروت، 1389هـــ / 1970م.

25- اللسانيات واللغة العربية، الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري، الكتاب الثاني، الطبعة:1، دار توبقال للنشر، مطبعة فضالة المحمدية، 1985م.(سلسلة المعرفة اللسانية،رقم: 4).

26-مجمع الأمثال، لأبي الفضل الميداني، تحقيق: نعيم حسين زرزور، الطبعة:1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـــ / 1988م.

27- مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية= مدخل إلى مناهج الدراسات الأدبية في الأدب العربي الحديث، الدكتور عمر محمد الطالب، منشورات عكاظ، الرباط.

28- مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، مطبعة آنـــفو- برانت، فاس ، 1423هـــ ، 2002م . (سلسلة: دراسات مصطلحية، رقم:1).

29- مشكلة المنهج في دراسة مصطلح النقد العربي القديم، الدكتور الشاهد البوشيخي، ضمن أعمال ندوة:" المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم"، (ص20-31) .

30-المصطلحات العلمية والفنية التي أقرها مجمع اللغة العربية بالقاهرة، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

31- المصطلحات المتصلة باللغة عند المتكلمين (أنموذج القاضي عبد الجبار)، الدكتور عبد السلام المسدي، ضمن أعمال ندوة: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، (2/547-568).

32-مصطلحات النقد العربي= مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين: قضايا ونمـــاذج، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، دار القلم، تصفيف دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، مطبعة النجاح الجديدة ، الدار البيضاء، 1413 هـــ / 1993م.

33-مصطلحات نقدية وبلاغية= مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبـــيُّن للجاحظ، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، منشورات دار الآفاق الجديدة بـــيروت، 1402 هـــ/1982 م.

34-مصطلحات نقدية وبلاغية= مصطلحات نقدية وبلاغية في كتاب البيان والتبـــيُّن للجاحظ، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:2، دار القلم للنشر والتوزيع، الصفاة، الكويت، 1415هـــ / 1995م.

35- المصطلح الأصولي عند الشاطبي، الدكتور فريد الأنصاري، منشورات معهد الدراسات المصطلحية بفاس، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم:1، بتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة:1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء1424هـ/2004م.

36- مصطلح القافية من الأخفش الأوسط إلى حازم القرطاجني، الدكتور محمد أزهري، منشورات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس ومعهد الدراسات المصطلحية بفاس، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1431هـ- 2010م.

37-المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم، أعمال ندوة، ط1، في عدد خاص من أعداد مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس- ظهر المهراز، العدد: 4، سنة 1400 هـ / 1988م. وط2، خاصة بمعهد الدراسات المصطلحية بفاس، سنة 1405 هـ/ 1993م.

38-معجم الاستشهادات، الدكتور علي القاسمي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة:1، 2001م.

39-معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)، الدكتور سعيد علوش، مطبوعات المكتبة الجامعية، السلسلة(1)، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر بنميد، الدار البيضاء، 1984م.

40-معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس، الطبعة:2، مكتبة لبنان، بيروت، 1984م.

41- مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف، الدكتورة فريدة زمرد، منشورات معهد الدراسات المصطلحية بفاس، سلسلة الرسائل الجامعية، رقم:2، الطبعة:1، مطبعة أنفو- برانت، فاس، 2001م.

42- مفهوم التقوى في القرآن والحديث- دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي، الدكتور محمد البوزي، الطبعة:1، منشورات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1432هـ/ 2011م.

43- مفهوم الحياة في القرآن والحديث، الدكتور محمد الأحمدي، الطبعة:1، منشورات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1432هـ/ 2011م.

44- مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، الدكتور الطيب البوهالي، الطبعة:1، منشورات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية (مبدع)، فاس، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، 1431هـ/ 2010م.

45- مفهوم المصطلح ومنهج دراسته، الأستاذ أحمد الشاوني بنعبد الله، ضمن أعمال ندوة: الدراسة المصطلحية والعلوم الإسلامية، (1/69-81).

46- مناهج البحث العلمي، الدكتور عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، 1963م.

47- منهج البحث العلمي عند العرب، الدكتور أحمد جاسم النجدي، منشورات وزارة الثقافة والفنون بالجمهورية العراقية، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1978م. (سلسلة دراسات، رقم: 154).

48- منهجية دراسة المصطلح التراثي، الأستاذ فريد الأنصاري، ضمن كتاب:" نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، (ص171-224).

49- نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية، الدكتور الشاهد البوشيخي، مطبعة آنفو- برانت، فاس، (سلسلة "دراسات مصطلحية "، رقم: 3).

50- نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية، الدكتور الشاهد البوشيخي، بحث مرقـــون، قـــدم في ندوة "القرآن المجيد وخطابه العالمي"، في إطار دورة تدريبية لفائدة الأساتذة الباحثين في الدراسات الإسلامية، أيام: 14 – 19 محرم الحرام 1418 هـــ /21 – 26 ماي 1997م.

51- نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي، أعمال دورة تدريبية، معهد الدراسات المصطلحية بفاس والمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن، الطبعة:1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1421هـــ - 2000م.

52- نضرة الإغريض= نضرة الإغريض في نصرة القريض، للمظفر العلوي، تحقيق: الدكتورة نهى عارف الحسن، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، مطبعة طربـــين، دمشق، 1396 هـــ / 1976م.

53- نظرات في قضية المصطلح العلمي في التراث، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، مطبعة آنفو – برانت، فاس، 2006م، (سلسلة " دراسات مصطلحية "، رقم: 6).

54- نظرات في المصطلح والمنهج، الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، مطبعة آنفو – برانت، فاس، 1423هـــ / 2002م، (سلسلة " دراسات مصطلحية"، رقم: 2).

الدراسات القرآنية المعاصرة وعنايتها بالسياق

منهج الدراسة المصطلحية نموذجا

(تعريفات وتطبيقات)

الدكتورة كلثومة دخوش

أكاديمية وجدة

تقديم

أجمع العلماء على أن تفسير القران الكريم و تدبر معانيه من فروض الكفايات، وهو أجل العلوم الشرعية، بل هو أجل العلوم على الإطلاق، لأن به يتم فهم كتاب الله المتضمن للمنهج الحق الذي به صلاح ديننا ودنيانا، يقول الله تبارك و تعالى في كتابه العزيز: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته﴾ [ص الآية 29].

وقد وضع العلماء قديما ضوابط ينبغي الاحتكام إليها في تفسير القرآن الكريم، واشترطوا على المفسر شروطا ينبغي الالتزام بها أثناء التفسير، وشروطا قبلها ينبغي أن تتوفر في كل من يتصدى لهذه المهمة الجسيمة التي تتخلص في الإخبار عن الله تعالى، فقد روي عن مسروق قوله: "اتقوا التفسير فإنما هو الرواية عن الله"[1]، وقد التزم المفسرون غالبا بهذه الضوابط، ومن لم يلتزم بها أو ببعضها رد عليه تفسيره أو شكك فيه.

إلا أننا في وقتنا الراهن بدأنا نسمع من يدعو إلى تجاوز التفاسير القديمة لأنها من كلام البشر، والتعامل مباشرة مع كلام الله تعالى وتدبره استعانة بالعلوم المستجدة، وخدمة للمتغيرات التي يفرضها علينا التطور الحضاري الذي نعيشه.

---

[1] – مقدمة في اصول التفسير – ابن تيمية – ص 107.

وهؤلاء تختلف نياتهم وأهدافهم من هذه الدعوة، إذ منهم المخلص الذي يحاول الانتصار للقرآن الكريم بإثبات مسايرته للعصور المختلفة، فيسقط أحيانا في تكلف بعيد لا ينسجم مع ما يقصد من صلاح القرآن لكل زمان و مكان (ما هو الشأن بالنسبة لرواد المدرسة العقلية في التفسيرمثلا)

ومنهم من فسدت نيته فربط التفسير – إن لم نقل القرآن نفسه — بمرحلة تاريخية خلت، فدعا إلى تجديد الفهم بما يناسب عصرنا ومعطياته المختلفة (مثل أصحاب المنهج التاريخاني في التفسير).

ويكفي هنا أن أبين حاجتنا إلى التفسير "التقليدي" الذي بني على كلام الصحابة والتابعين، فأجيب بلسان الإمام السيوطي الذي سبقنا بقرون، يقول:

"إن القرآن إنما نزل بلسان عربي في زمن أفصح العرب، وكانوا يعلمون ظواهره وأحكامه، أما دقائق باطنه فإنما كان يظهر لهم بعد البحث والنظر، مع سؤال النبي صلى الله عليه و سلم في الأكثر، كسؤالهم لما نزل قوله: و لم يلبسوا إيمانهم بظلم، فقالوا: و أينا لم يظلم نفسه، ففسره النبي صلى الله عليه وسلم بالشرك... وكسؤال عائشة عن الحساب اليسير... وقصة عدي بن حاتم في الخيط الأبيض والأسود، وغير ذلك مما سألوا عن إحاد منه، ونحن محتاجون إلى ما كانوا يحتاجون إليه وزيادة على ذلك مما لم يحتاجوا إليه من الأحكام الظواهر، لقصورنا عن مدارك أحكام اللغة بغير تعلم "[1]

فإذا كان الإمام السيوطي يعتمد على فهوم من سبقه بسبب قصوره عن مدارك أحكام اللغة،فكيف هو قصورنا مقارنة بقصوره وهو من هو رحمه الله تعالى.

ولا شك أن كلام الإمام السيوطي يتنافى مع التعميم الوارد في كلام ابن خلدون: "أن القرآن نزل بلغة العرب وعلى أساليب بلاغتهم فكانوا يفهمونه"[2].

[1]- الإتقان 174-2.

[2] - المقدمة 326.

فلا بد إذن من الاعتماد على الضوابط التي وضعها علماء السلف، ولكن هذا لا يمنع من التجديد في إطار هذه الضوابط ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، حتى نحافظ على الثابت، ونراعي المتغير، ويكون ذلك من وجوه إعجاز هذا الكتاب الخالد الذي لا تنقضي عجائبه.

المحور الأول: العناية بالسياق بين التفسير والدراسات القرآنية الحديثة والمعاصرة:

إن من أهم الضوابط التي وضعها العلماء واشترطوا الالتزام بها في فهم كلام الله تعالى: مراعاة السياق بنوعيه الداخلي والخارجي، والحديث هنا عن السياق لا يتناوله بوصفه نظرية تتم صياغتها في علم اللسانيات الحديث، بل هو حديث عن السياق القرآني بمفهومه العام الذي تناوله به السلف، والذي يقصد به ذلك الإطار العام الذي يساعد على تجلية معنى الآية أو اللفظ القرآني، بما فيه سباق الآية ولحاقها وسبب نزولها إن وجد، وما يتعلق بذلك داخل النص القرآني كله. وهو بهذا المعنى يرتبط بعدة ضوابط أخرى يعتمد عليها في فهم القران الكريم، منها:

1- تفسير القرآن بالقرآن، الذي اعتبره العلماء أحسن أنواع التفسير وأول مصادره، ذكر السيوطي عند حديثه عن شروط المفسر وآدابه قول العلماء: "من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن، فما أجمل منه في مكان فقد فسر في آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر"[1].

[1] - الإتقان 2- 175.

وقال الشاطبي: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه، فلا يتوصل به إلى مراده، ولا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض"[1].

ولعل العناية بهذا الضابط هي التي أنتجت ما يسمى بالتفسير الموضوعي الذي، وإن عرف من حيث التطبيق المنهجي منذ القرن الثامن عشر مع البقاعي في تفسيره: نظم الدور في تناسب الآيات والسور[2]، إلا أنه كمصطلح، لم يعرف إلا منذ الثمانينات من القرن الماضي حيث اعتمد كمنهج خاص في التفسير وبدأ في التنظير له ووضع قواعده[3].

2– علم المناسبة الذي يقوم أساسا على توقيفية ترتيب آيات القرآن الكريم خاصة، مما يجعل المناسبة بينها قائمة.

وقد "ظهر علم المناسبة في أوائل القرن الرابع الهجري، وكان أول من عمل على نشره في بغداد أبو بكر النيسابوري (ت 324 هـ)"[4].

قال السيوطي عن هذا العلم: "علم الناسبة علم شريف قل اعتناء المفسرين به لدقته وممن أكثر منه الإمام فخر الدين فقال في تفسيره: أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"[5].

وأما التناسب في الدراسات القرآنية الحديثة، فلم يكن حظه "بأفضل من حظه في الدراسات القرآنية القديمة... و لم تحظ مكتبة الدراسات القرآنية الحديثة فيما يختص

---

[1] – الموافقات 413/3.

[2] – ذكر بعض الباحثين أن بدايته كانت مع الجاحظ الذي كتب عن النار في القرآن الكريم وابن تيمية الذي كتب رسالة عن السنة في القرآن الكريم، وأما التنظير فكان مع اكتشاف محمود محمد حجازي الوحدة الموضوعية في القرآن في كتابته –التفسير الواضح– سنة:1967

[3] – مصادر التفسير الموضوعي– أحمد رحماني– ص 3-4- بتصرف.

[4] – الاتقان 2-108.

[5] – نفسه.

بموضوع التناسب إلا بكتيب صغير ألفه أحد علماء المغرب المحدثين، هو عبد الله محمد الصديق الغماري الطنجي وسماه جواهر البيان في تناسب سور القرآن، وقد أشار في مقدمته إلى أن كتابه هذا هو الثالث في بابه، هذا من ناحية إفراده بالتأليف، غير أن بعض الدارسين المحدثين تناولوا بعض أوجه التناسب في النظم القرآني في ثنايا دراستهم المتعلقة بإعجاز القرآن أو ببعض خصائصه الأسلوبية أو ببلاغته أو بعلومه عامة، كمصطفى صادق الرافعي، ومحمد عبد الله دراز، وأحمد بدوي وسيد قطب، وصبحي الصالح و غيرهم[1].

3- العلم بأساليب اللغة العربية : فقد روى البيهقي في الشعب عن مالك قال: لا أوتى برجل غير عالم بلغة العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا."[2]

لكن لا يقصد بهذا الضابط العلم بمفردات اللغة دون العلم بأساليبها، ولذلك عزا ابن تيمية أسباب الخطأ في التفسير إلى وجهين: أحدهما: قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما يستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يريد به العربي من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام"[3].

ومن هذا الصنف الثاني ظهر في عصرنا، كما في العصور السالفة، من تحامل على ألفاظ القرآن الكريم بدعوى مسايرة العصر، ففسرها بحسب مقتضى اللغة، دون مراعاة السياق الذي وردت فيه، وهذا من شأنه أن يحرف معاني الآيات الكريمة ويبتعد

---

[1] - التناسب البياني -40-41- بتصرف.

[2] - الاتقان 2- 179.

[3] - مقدمة في أصول التفسير.72/71.ثم بين أن نشوء الفرق من خوارج وروافض وغيرهما إنما كان مرده لهذا النوع من الاختلاف ص: 73.

بها عن مقاصدها الجليلة، ولذلك نجد أن نهج القدماء في التفسير يحتكم إلى السياق عند الاشتراك اللفظي مثلا، يقول الزركشي "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز، و لهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمدا، حتى كأن غيره مطروح"[1].

ولعل حسنة مثل هذا التفسير – إن سميناها حسنة من باب التجاوز– تتمثل في اعتباره تفسيرا مستفزا لهمم الباحثين بحسب تعبير احد المهتمين بالدراسات القرآنية المعاصرة، وهو عبد الرحمن الحاج، الذي قال: "... مع ذلك فإن الشيء المهم الذي قدمته القراءات المعاصرة للقران أنها استفزت الباحثين والدارسين للقران للاطلاع على المناهج اللسانية الحديثة، لتتحول مسالة القراءة المعاصرة إلى مسالة حاجة تاريخية، وليست مرتعا للايدولوجيا المريضة"[2]

4- العناية بأسباب النزول: التي هي من أهم القرائن المعينة على فهم النص القرآني، وإن كانت العبرة، عند جمهور العلماء، بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد ذكر الإمام الزركشي من فوائد معرفة أسباب النزول: "الوقوف على المعنى"، ثم نقل عن أبي الفتح القشيري قوله: "بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني الكتاب العزيز"[3] .

وقال الإمام السيوطي في معرض ذكر الأدوات التي يحتاج إليها المفسر: " الحادي عشر: أسباب النزول و القصص، إذ بسبب النزول يعرف معنى الآية المنزلة فيه بحسب ما أنزلت فيه"[4]

وسبب النزول يدخل حاليا ضمن العناصر الأساسية للاتصال التي تشكل سياق النص، أي نص، هذه العناصر التي اعتبرها أحد الباحثين أهم من غيرها من باقي العناصر

---

[1] - البرهان 1-317.

[2]- من حوار اجري معه حول الدراسات القرانية و القراءات المعاصرة ـــ موقع الملتقى ـــ شتنبر 2006م.

[3] _ البرهان 22/1.

[4]- الاتقان 181/2.

التي تبنى عليها عمليةالاتصال، وهي: المرسل، والمتلقي، والموضوع، والمقام الذي يعرفه بأنه: مكان الحدث التواصلي وزمانه[1]، ومن ثم يقول: "لقد كان علم أسباب النزول إحدى الوسائل الهامة للوصول إلى دلالة النص القرآني، وهو يكشف علاقة النص بالواقع من جهة، وعلاقة القارئ والمتلقي به من جهة ثانية (...) من هذا المنطلق أدرك علماء القرآن أن السبب أو مناسبة النزول هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي في حدوده ومن خلاله يمكنهم فهم آيات النص وسوره، فالمفسر كان مدركا أن فهم دلالة النص لا يتأتى من دون وضعه في السياق وربطه بالوقائع التي أنتجتها"[2]

كان هذا بعض ما له علاقة بالسياق بمفهومه العام، أما السياق الداخلي الذي هو مدار الحديث هنا، فيمكن تقسيمه إلى نوعين: السياق الأصغر المحدود ضمن وحدات دلالية أو تركيبية معينة كالآية القرآنية مثلا، أو ما يسبق الآية و ما يلحقها من الكلمات أو الآيات، بينما الثاني: السياق الأكبر شامل لما بين دفتي المصحف لا تحده فواصل الآيات والسور والأجزاء، وهو نوعان:

الأول يراد به النص القرآني في كينونته الكلية الشاملة، ومراعاة هذا النوع أمر هام جداً..

ونوع يندرج ضمن ما سموه علم المناسبة[3]، وهذا السياق الداخلي بنوعيه عني به علماؤنا من مفسرين وأصوليين، وإن كانت عنايتهم بالسياق الأصغر أكثر وضوحا، كما نجده عند الشافعي من الأصوليين، وعند الطبري كأول مفسر ركز على السياق واحتكم إليه خاصة عند ترجيح المحتملات.

ولئن كان تفسير الصحابة عموما ذا طابع تجزيئي يعنى بالمفردة، إلا أنهم كانوا يحتكمون إلى السياق في أحيان كثيرة، خاصة عندما يتعلق الأمر بتوضيح معاني بعض

[1]- محمد بن أحمد جهلان -فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني- ص: 140.

[2]- المصدر السابق ص: 141.

[3]- مسعود صحراوي ـــ من مقال بعنوان: المنهج السياقي و دوره في فهم النص وتحديد دلالات الالفاظ.

آيات الأحكام، كما نجد في تفسير عائشة رضي الله عنها لما سألها ابن الزبير عن قوله تعالى في الآية 3 من سورة النساء: (وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع) قالت: "يا ابن أختي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله و يعجبه مالها وجمالها، فيريد وليها أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فلا يعطيها مثلما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق فأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن"[1]، قال الشيخ الطاهر بن عاشور عند تفسير هذه الآية: "اشتمال هذه الآية على كلمة اليتامى يؤذن بمناسبتها للآية السابقة، بيد أن الأمر بنكاح النساء وعددهن في جواب شرط الخوف من عدم العدل في اليتامى مما خفي وجهه على كثير من علماء سلف الأمة، إذ لا تظهر مناسبة أي ملازمة بين الشرط وجوابه. واعلم أن في الآية إيجازا بديعا إذ أطلق فيها لفظ اليتامى في الشرط وقوبل بلفظ النساء في الجزاء فعلم السامع أن اليتامى هنا يتيمة وهي صنف من اليتامى في قوله السابق (وآتوا اليتامى أموالهم) وعلم أن بين عدم القسط في يتامى النساء، وبين الأمر بنكاح النساء، ارتباطا لا محالة وإلا كان الشرط عبثا".

كما نجد في ما اثر عن ابن عباس احتكاما واضحا للسياق في تفسيره، فقد جاء في صحيح البخاري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾ [آل عمران الآية 188]: أن مروان بن الحكم قال لبوابه: "إذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون قال ابن عباس وما لكم ولهذه إنما دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم يهود، فسألهم عن شيء فأخبروا بغيره فأروه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه وفرحوا بما أتوا من كتمانهم،

[1] – صحيح البخاري كتاب التفسير – ج -3 رقم 4574.

ثم قرأ ابن عباس: (وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب) حتى قوله (لا تحسبن الذين فرحوا بما لم يفعلوا) الآية[1] .

كما ورد عن عمر بن الخطاب أنه كان ينكر على الخوارج الذين لم يراعوا السياق فعمدوا إلى آيات نزلت في الكفار فجعلوها في المسلمين.

غير أن احتكام الصحابة للسياق كان مصحوبا بالاعتماد على قرائن أخرى كما هو واضح في ما أثر عنهم.

أما المفسرون المعاصرون، فمنهم من رفع درجة أهمية السياق إلى حد التقليل من شأن ما عداه من القرائن، كالمجمع عليه من أقوال السلف وأسباب النزول وغيرهما.

فنجد مثلا رواد مدرسه المنار يحتكمون إلى السياق وحده في مواضع من تفاسيرهم، فالشيخ محمد عبده يقول في ما نقله عند تلميذه رشيد رضا عند تفسير الآية 64 من سورة البقرة "لا حاجة لنا في فهم كتاب الله إلى غير ما يدل عليه بأسلوبه الفصيح، فهو لا يحتاج في فهمه إلى إضافات وملحقات"[2]. وهذا المنهج جعلهم يخرجون عما قيل في كثير من الآيات، خاصة تلك التي بدا لهم أن ما قاله المفسرون السابقون فيها يتناقض مع مقتضى العقل الذي بالغوا في تمجيده.

ومن المفسرين الذين يؤسسون كلامهم على مراعاة السياق، الشيخ الطاهر بن عاشور الذي نجد تفسيره كله يربط اللاحق بالسابق فيكثر من العبارات الاتية "ومناسبة هذه الآية لما قبلها" وهذه الآية أو هذا الكلام جاء تعقيبا على.... "و" هذه الآية جاءت معترضة بين...."و" هذه الآية مرتبطة بالغرض المسوق إليه الكلام" وغيرها من العبارات التي تجعل القارئ يستشعر بقوة الوحدة بين سور القرآن وآياته، وهذا من الأمور التي تكشف عن جانب مهم من جوانب الإعجاز في القرآن الكريم خاصة بالنظر إلى كون

[1] - حديث رقم: 4568.

[2]- تفسير المنار 1- 340.

ترتيب النزول يختلف عن ترتيب المصحف، ومع ذلك نجد هذا التناسق البديع والتناسب الواضح بين آياته وسوره، وهذا ما يعبر عنه صادق الرافعي بقوله: "وبالجملة فإن هذا الإعجاز في معاني القرآن أمر لا ريب فيه، وهو ابلغ في معناه الإلهي، إذا انتبهت إلى أن السورة لم تنزل على هذا الترتيب، فكان الأحرى ألا تلتئم، وأن لا يناسب بعضها بعضا، وأن تذهب آياتها في الخلاف كل مذهب، ولكنه روح من أمر الله تفرق معجزا، فلما اجتمع اجتمع له إعجاز آخر"[1].

وأشير إلى أن مسألة اختلاف ترتيب النزول عن ترتيب المصحف التي احتج بها من يثبت إعجاز القرآن من هذا الوجه، هي نفسها حجة من تحفظ في القول بالتناسب، فقد أورد السيوطي عن العز بن عبد السلام قوله: "المناسبة علم حسن، لكن يشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره... فإن القرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض"[2].

ولعل أبرز اتجاه معاصر في التفسير يعتمد على وحدة الموضوع في القرآن الكريم، هو منهج التفسير الموضوعي الذي سبق الحديث عنه، وهو نوعان: فهناك المنهج الكشفي الذي يعنى بوحدة الموضوع في السورة الواحدة، وأصله قديم يرجع إلى ما فعله ابن القيم الجوزية في كتابه "شفاء العليل" حيث خصص فصلا تحت عنوان: الطبع والختم والقفل والغل والسد والغشاوة والحائل بين الكافر وبين الإيمان، والمنهج التجميعي الذي يعني بموضوع واحد في القرآن كله[3].

ومن بين المؤاخذات على هذه المناهج في ارتكازها على السياق سواء منهج مدرسة المنار أو المدرسة البيانية، أو منهج التفسير الموضوعي:

---

[1]- إعجاز القرآن ص 144.

[2] - الإتقان 2-108.

[3] – مصادر التفسير الموضوعي – أحمد رحماني- ص 4 بتصرف.

✖ أنها تلغي في أحيان كثيرة الآثار الواردة في تفسير الآية، سواء ما تعلق بمعاني الألفاظ أو بأسباب النزول (أخذ على الشيخ الطاهر بن عاشور أنه يرد أسباب النزول بما يقتضيه السياق في عدة مواضع من التفسير).

✖ أنها تقلل من شأن كل التفاسير السابقة (قالت عائشة عبد الرحمن: "نحتكم إلى سياق النص في الكتاب المحكم، ملتزمين ما يتحمله نصا وروحا، ونعرض عليه أقوال المفسرين".[1])

✖ أنها في أغلبها لا تعتمد على السنة "البيان الثاني للقرآن الكريم".

✖ أن منها ما لا يشمل القرآن الكريم كله بالتفسير، كما هو الشأن مثلا بالنسبة للتفسير الموضوعي.

المحور الثاني: التعريف بمنهج الدراسة المصطلحية في عنايته بالسياق و بعض تطبيقاته.

من المناهج الجديدة التي تسعى إلى تدبر القرآن الكريم وفق رؤية معاصرة وأصيلة معا، منهج الدراسة المصطلحية، والدراسة المصطلحية هي "ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص، بهدف تبين وبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات في كل علم، في الواقع والتاريخ معا".[2]

ومنهج الدراسة المصطلحية المنزل على المفاهيم القرآنية- الحديثية هو منهج لا زال في طور التأسيس، وهو منهج يقوم على أركان مترابطة يفضي بعضها إلى بعض وهي: الإحصاء، والدراسة المعجمية، والدراسة النصية، والدراسة المفهومية والعرض المصطلحي للمصطلح المدروس.

---

[1] - التفسير البياني 1-10.

[2] - د. الشاهد البوشيخي نظرات الدراسة المصطلحية ومدى اهتمام إمام الحرمين به في كتاب الكافية ص3.

والهدف منه عام وخاص، فالخاص القريب هو تعريف مصطلح قرآني حديثي معين، وبيانه تركيزا على صفاته وخصائصه وعلاقاته بغيره من المصطلحات، وعرض للقضايا التي يثيرها و التي تمت بسبب متين إلى التفسير الموضوعي.

والهدف العام البعيد هو تحديد النسق المفهومي لمصطلحات الشرع، وبيان موقع هذه المصطلحات داخل النسق القرآني وتحديد العلاقات بينها.

ولكني هنا سأركز في التعريف به على مدى خلوه من المآخذ التي ختمت بها المحوز الأول.

- فالدراسة المصطلحية تدرس المصطلح في القرآن الكريم والحديث الشريف، ويتم إحصاء المصطلح المدروس فيهما معا، وإن كان التركيز على مصادر الحديث الصحيح، مع الاستعانة ببعض ما ورد في غيرها عند الضرورة.

- وهي تدرس المصطلح من حيث اللغة وتبحث عن مأخذه اعتمادا على عدة مجموعات من المراجع تتمثل في: المعاجم اللغوية، والمعاجم الاصطلاحية، وكتب الغريب، وتب المعاني والتفاسير، مما يساعد على تجلية معنى المصطلح المدروس بشكل أ سلم. ولا تخفى أهمية العناية بالألفاظ في اللغة، فاللغة إنما هي ألفاظ ومعاني، والألفاظ هي خزائن المعاني والمعارف وأوعيتها، ولذلك كانت مقدمة على المعاني عند العلماء، قال ابن الأثير عند ذكره لما يلزم لمعرفة علم الحديث: (أحدهما معرفة ألفاظه، والثاني معرفة معانيه، ولاشك أن معرفة ألفاظه مقدمة في الرتبة لأنها الأصل في الخطاب، وبها يحصل التفاهم، فإذا عرفت ترتبت المعاني عليها، فكان الاهتمام ببيانها أولى)[1] .

ووعي السلف بأهمية الألفاظ يتجلى في أنهم بدؤوا نشاطهم العلمي الأول بجمع ألفاظ اللغة عامة، وألفاظ القرآن والحديث خاصة، فكانت أول حركة علمية قام بها المسلمون وحظيت بالتأليف قبل غيرها هي ما يعرف بجمع الغريب الذي أنتج جملة من

[1] _النهاية في غريب الحديث والأثر3/1

المؤلفات التي شكلت البداية الأولى لتأليف المعاجم اللغوية عند العرب، التي اهتمت بتحديد مأخذ هذه الألفاظ قبل اصطلاحيتها، حتى يتمكنوا من استعمالها استعمالا صحيحا، وما عبارة ابن الأزرق المتكررة في مسائله: "وهل تعرف العرب ذلك؟"، وجواب ابن عباس بالإحالة على الشعر الجاهلي إلا جزء من العناية بهذا المأخذ اللغوي للمصطلحات وتحديده، فكان الدرس اللغوي عند المسلمين هو السياج الذي يحمي مفردات الشريعة من أي تحريف أو قصور في فهمها، ويهدف إلى تدقيق النظر فيها من وجهات مختلفة مما كان له الدور الأساس في إشاعة الاستعمال القرآني الجديد لها وإعادة بناء المنظومة اللغوية بشكل يعمل على حفظ ألفاظها عامة ويجعل فهم اللغة أساسا لفهم الدين، والدراسة المصطلحية إنما هي امتداد لهذا النهج، في عنايتها بالمصطلحات.

- والدراسة المصطلحية تعتمد الدراسات السابقة عليها وتبني على السليم الثابت منها، لكن دون تقيد مطلق بكل ما قيل بشان المصطلح المدروس، لأن الهدف من هذه الدراسة هو تصفية التراث من الشوائب التي لحقت به عبر العصور، دون تقديسها أو التقيد المطلق بها.

- وسيتضح من خلال النماذج المعروضة، أن تخصيص مصطلح واحد بالدرس، تركيزا على مشتقاته وصفاته و علاقاته وضمائمه، هذا التخصيص من شأنه أن يكشف عن أشياء لم تتوصل إليها الدراسات السابقة- على عظيم قدرها- بسبب تناولها لتفسير القرآن كله، ما تطلب منها الإيجاز مقارنة بهذا المنهج الذي يسلط الضوء على مصطلح واحد يتناوله من جميع الجوانب.

- كما أن من أهم مميزات هذه الدراسة أنها تدرس النص في سياقه الخارجي والداخلي، وفي السياق الداخلي تعنى بالأصغر منه والأكبر، فهي تحصي المصطلح في القرآن كله وفي الحديث الشريف، كما تدرس بعد ذلك المصطلح في كل نص من نصوصه دراسة نصية.

وركن الدراسة النصية هو "عمود الدراسة المصطلحية، ما قبله يمهد له، وما بعده يستمد منه... ومدار الإحسان فيه على الفهم السليم العميق للمصطلح في كل نص، فالنصوص هاهنا هي المادة الخام التي يجب أن تعالج داخل مختبر التحليلات بكل الأدوات والإمكانات، لتقطر منها المعلومات المصطلحية تقطيرا، وتستخرج استخراجا، فمعطيات الإحصاء، ومعطيات المعاجم ومعطيات تحليل الخطاب المقالية والمقامية، ومعطيات المعارف داخل التخصص وخارجه ومعطيات المنهج الخاص والعام، النظري والعلمي...كل أولائك ضروري المراعاة عند التفهم، وكل ذلك مما به يتمكن من المفهوم وما يجلي المفهوم[1].

وسأعرض فيما يلي نماذج تطبيقية لهذا المنهج على مصطلح قرآني- حديثي هو مصطلح الفسوق، وعلاقته بمصطلح الفسق، ليتضح مدى تركيز هذه الدراسة على السياق بنوعيه من جهة، وأهمية مراعاة السياق في تبين معاني ألفاظ القرآن الكريم من جهة ثانية.

إن الظاهر من خلال ما كتب عن مادة (ف–س–ق)، أن لها مصدرين: الفسق والفسوق، وهذا ما درستُ المادة على أساسه منذ الانطلاق في تنزيل منهج الدراسة المصطلحية على هذا المصطلح، غير أنني عند الوصول إلى مرحلة الدراسة النصية، لفت انتباهي أمر لم أجد من الحكمة تجاوزه، ويتمثل في ارتبـــاط **(الفسق)** بمعنى خاص دار معه في مجموع نصوصه الثلاثة، هذا المعنى هو الذبح لغير الله تعالى أو اللجوء إلى غيره في أمر مخصوص سيأتي بيانه، وهذا ما جعلني أعود بالنظر إلى ما قيل عن مصدر المادة في المعاجم اللغوية، فصنفت ذلك إلى ما يلي:

✖ **قسم من الدارسين** ينص على أن للمادة مصدرين، منهم ابن القوطية (ت 369هـ) في كتاب الأفعال، والأزهري (ت 370هـ) في تهذيب اللغة، والجوهري (ت

[1] – السابق ص 8.

400هـ) في الصحاح، وابن سيده (ت 458هـ) في المحكم، وابن منظور (ت 711هـ) في اللسان، والفيروزبادي (ت 817هـ) في القاموس المحيط، والزبيدي (ت 1205) في تاج العروس وغيرهم.[1]

✖ **قسم** ذكر **الفسق** كمصدر للمادة، دون إشارة إلى الفسوق، منهم الزجاج (ت311هـ) في معاني القرآن وإعرابه[2]، وابن فارس (ت 395هـ) في المقاييس، وابن الجوزي (ت 597هـ) في نزهة الأعين النواظر، والسمين الحلبي في عمدة الحفاظ.

✖ **قسم** ميز بين المصدرين، فعرف كلا منهما منفردا، منهم المناوي (ت 1031) في التعاريف، حيث عرف الفسق، ثم الفسوق، ناقلا التعريفين معا عن الحرالي، ومنهم التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون، غير أنهما معـــا، وإن فرقا بين الكلمتين موضعا، لم يميزا بينهما تمييزا واضحا من حيث المعنى[3].

✖ **قسم أخير**، يتمثل في رأي وقفت عليه بعد طول معاناة، وهو قول الفيومي بعد تعريف الفسوق باعتباره مصدرا: "والفسق الاسم"[4] وهذا الرأي الأخير هـــو الذي تم به الاطمئنان إلى ماكنت قد وصلت إليه من ضرورة الفصل بين الفسوق والفسق، واعتبار الأول منهما أعم من الثاني الذي يمكن اعتباره ضمن مشتقات الفسوق بحسب الاستعمال القرآني للمصطلحين.

---

[1]- كلهم قال فسق فسقا وفسوقا وهذا ما نجده أيضا عند المحدثين – ن مثلا كتاب الكلمات الإسلامية في الحقل القرآني – عبد العالم سالم مكرم ص: 124.

[2]- عند تفسير الآية 58 من سورة البقرة قال: ويقال فسق يفسُق ويفسِق على اللغتين، وعليهما القراء، والفسق الخروج عن القص: د والحق. معاني القرآن وإعرابه1//140.

[3] – قال المناوي "الفسق: الخروج عن محيط كالكمام للثمرة، والجحر للفأرة، ذكره الحرالي " ثم قال الفسوق: الخروج عن إحاطة العلم والطبع، ذكره الحرالي". التعاريف / فسق- وقال التهانوي: الفسق بالكسر وسكون السين المهملة في اللغة عدم إطاعة أمر الله تعالى وفي الشرع ارتكاب المسلم كبيرة أوصغيرة أوالإصرار عليهما " ثم قال: "الفسوق بالضم الخروج عن الاستقامة وشرعا الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة.

[4] المصباح المنير/فسق.

وما دفعني إلى هذه النتيجة، هوالفرق الواضح بيـــن معنى الكلمتين في القرآن الكريم أولا، وعدم ورود لفظ **الفسق** في السنة الصحيحة ثانيا، وذلـــك أنه لم يرد في الحديث الصحيح إلا لفظ **الفسوق**، ولم يرد على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم لفظ الفسق إلا في بعض الأحاديث الواردة خارج كتب الصحاح، والتي أوردها المحدثون –هي نفسها– بلفظ الفسوق من طرق أخرى.[1] ولذلك سأقتصر في بيان الفـــرق بين الفسق والفسوق على القران الكريم، لأنه محل التباين بينهما:

– ورد الاسم من مادة(ف س ق) سبع مرات، أربع منـــها بصيغة الفسوق، وثلاث بصيغة الفسق وهذه المرات هي قوله سبحانه :

1– ﴿ولا تاكلوا مما لم يُذكر اسم الله عليه وانه لفسقٌ﴾ –الأنعام 122.

2– ﴿قل لا أجد في ما أوحي إلَيَّ محرَّماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون مَيْتةً أو دماً مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رِجْسٌ أو فسقاً أُهِلَّ لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن ربك غفور رحيم﴾– الأنعام 146.

3– ﴿حُرمَت عليكُم الميْتَة والدَّم ولحمُ الخِنزيرِ وما أُهِل لغير الله به والمنخنقةُ المَوقُوذَة والمتَرَدية والنَّطيحةُ ومَا أكَلَ السَّبعُ إلا ما ذكّيتُم وما ذُبح على النصُب وأنْ تستقسموا بالأزلام ذَلِكُم فِسْقٌ﴾– المائدة 4.

إن ما يؤخذ من مقال النصوص الثلاثة أن الفسق ورد موصوفا أو صـــفة، غير انه مرتبط بما حرمه الله وليس بفعل المكلف كما هو الشأن بالنسبة للفسوق[2] الذي يدور

[1] أورد النسائي حديث ﴿سباب المسلم فسوق... ﴾ وبعده أورده بلفظ: ﴿سباب المسلم فسق﴾–كتاب تحريم الدم–السنن وقد سبق تخريج الحديث بلفظ الفسوق في الصحيحين.

[2]– كما في قوله عز وجل: ﴿وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم﴾ البقرة 281

معناه القرآني على فعل ما يتنافى مع الإيمان أو مع التقوى، وهذا من أهم عناصر الاختلاف بين المصطلحين[1].

كما يلاحظ من خلال نصوص الفسق أنها وردت كلها في سياق ذكر المحرمات من الأطعمة، والفسق في النصين الأول والثاني هو وصف لما لم يذكر اسم الله عليه من اللحوم، وفي النص الثالث يحتمل أن يعود على الأزلام فقط، كما يحتمل أن يعود على كل المحرمات المذكورة في النص ومنها اللحوم[2].

وهذه النصوص مشرِّعة لحكم خاص بدأه القرآن المكي متمثلا في سورة الأنعام وتم تقريره في آخر مراحل نزول القران متمثلا في سورة المائدة المدنية وهذا يدل على ثبوته وعدم نسخه.

- والنص الأول والثاني صريحان في اعتبار ما لم يذكر اسم الله عليه فسقا، وقوله تعالى (وإنه لفسق) بتأكيد التسمية بأداتين هما "إن واللام"، يوحي بأن الله يعلّمنا اسما من أسماء جديدة اختص بها القرآن الكريم، ثم يؤكد الله عز وجل هذه التسمية لتقريرها بقوله في النص الثاني: ﴿أو فسقا أهل لغير الله به﴾، فيذكر الاسم والمسمى معا لتقرير هذه الحقيقة وترسيخها بالنظر إلى جدتها.

ولو توقفنا هنا لكان معنى الفسق هو: اسم لكل ما لم يذكر عليه اسم الله تعالى من اللحوم.

---

[1]- من بين الفرضيات التي كنت قد وضعتها بشأن التمييز بين الكلمتين: أن يكون الفسق مصدرا للمادة: فسق يفسِق بكسر السين مثل: ضرب يضرب ضربا، ويكون الفسوق مصدرا لـ: فسق يفسُق مثل: خرج يخرُج خروجا، لكن سواء كانت هذه الفرضية صحيحة أو خاطئة، فإن الذي يُبحث هنا هو العلاقة بين الكلمتين في القران الكريم لا في مجرد اللغة.

[2]- وذلك حسب ما ذكره الدارسون للآية -ن-تفسير الشوكاني -10/2/2- مفاتيح الغيب 136/11/6- مجمع البيان-78/6/4- الكشاف-593/1.

لكن يأتي نص المائدة ليضيف لمعنى الفسق أشياء أخرى منها الاستقسام بالأزلام وما ذبح على النصب، حيث تم الفصل بين (ما أهل لغير الله به) الذي ذكر أول الآية، وبين الفسق الذي جاء في آخر الآية حاكما على كل ما ذكر فيها [1].

فبعد أن قرر نصا الأنعام بأن ما لم يذكر عليه اسم الله، أو ما أهل لغير الله بـــه هو فسق، يأتي نص المائدة ليفصل بين المعنيين بشكل يوحي بالاختلاف بينهما، وأن أحدهما ليس هو الآخر، عـــلى اعتبار أن العطف يقتضي المغايرة، ولذلك لا بد من البحث عن العلاقة بين الفسق، وما أهل لغير الله به:

إن هناك تدرجا ملحوظا بين النصوص الثلاثة، إذ بينما يقتصر التحريم في النص الأول (الأنعام 122) على ما لم يذكر اسم الله عليه، ويصفه بالفسق، يأتي النص الثاني (الأنعام 146) ليجعل المحرمات من الأطعمة أربعة هي:

الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير، وما أهل لغير الله به أيضا الذي جاء نـــعتا للفسق، أما النص الثالث (المائدة 4) فإنه يعدد هذه المحرمات فيذكر بالإضافة إلى الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، المنخنقة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب، كما يضيف محرما خارجاً عن الأطعمة وهو الاستقسام بالأزلام الذي يشير في الأخير أنه فسق، وبعد طول نظر في هذه النصوص الثلاثة، فقد أمكن تعليل هذا التدرج كما يلي :

– إن اقتصار النص الأول على ما لم يذكر اسم الله عليه راجع إلى كونه مرتبطا بسبب نزول خاص بذكر اسم الله تعالى على الذبائح، حيث جاء ردا على المشركين الذين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم–بعد تحريم الميتة – : "يـــا محمد أخبرنا عن الشاة إذا ماتت من قتلها" ؟ قال: الله قتلها، قالـــوا: فتزعم أن مـــا قتلت أنت وأصحابك

[1] – اعتمادا على الاحتمال الثاني الذي رجحه بعض المفسرين منهم –الخازن –9/2– وأبوبكر الجزائري – أيسر التفاسير 590/1.

حلال، وما قتل الكلب والصقر حلال، وما قتله الله حرام ؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية"[1].

وارتباط النص بهذا السبب يدل عليه قوله تعالى قبل الآية ـــ موضوع الدرس ـــ: ﴿فكلوا ممّا ذُكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مُومنين وما لكم ألاّ تاكلوا ممّا ذُكر اسمُ الله عليه وقد فصّل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطُررتم إليه وإنّ كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم إنّ ربّك هو أعلمُ بالمعتدين﴾ [الأنعام: 119 -120].

أما النص الثاني فقد ذكر أربعة محرمات مقتصـــرا عليها ومؤكدا على إنفرادها بالحرمة بأسلوب الحصر الذي تدل عليه"إلا" في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُل لا أجد في ما أوحي إليّ محرّما على طاعم يطعمُه إلا أن يكون .الآية﴾.[2]

وهنا نتساءل: إذا كان هـــذا النص مؤكدا على اختصاص المذكورات الأربعة بالحرمة، فلماذا أضيفت محرمات أخرى في النص الثالث.

والجواب عن ذلك -والله أعلم- أن العلاقة بين النص الثاني والثالث هي علاقة إجمال وبيان، وهي العلاقة نفسها التي نجدها بين المذكورات في النص الثالث بعضها ببعض، إذ يذكر الله عز وجل في البداية: ﴿المَيتَة والدمُ ولحمُ الخنزير وَمَا أُهِلَّ لِغَيرِ اللّه بِهِ﴾، ثم يضيف: ﴿المُنخَنقةُ والمَوقُوذَة والمتردِّيةُ والنطيحَةُ وما أكلَ السَّبُعُ﴾

---

[1] - أسباب النزول ص: 118- وذكر أنهم فعلوا ذلك بإيعاز من المجوس من أهل فارس لما سمعوا بتحريم الميتة.

[2] - ذكر السيوطي هذه الآية مثالا على قصر الصفة على الموصوف مجازيا وعلل ذلك بأن الكفار كانوا يحلون الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به، وكانوا يحرمون كثيرا من المباحات وكانت سجيتهم تخالف الشرع... فكأنه قال لا حرام إلا ما حللتموه، والغرض الرد عليهم والمضادة لا الحصر الحقيقي -الإتقان 4/2 وقال الشيخ ابن عاشور:والحصر المستفاد من النفي والاستثناء حقيقي بحسب وقت نزول هذه الآية،فلم يكن يومئذ من محرمات الأكل غير هذه المذكورات لأن الآية مكية ثم نزلت سورة المائدة بالمدينة فزيد في المحرمات"التحرير 138/8/5.

وهي كلها أنواع للميتة وتفصيل لها، ثم يذكر ما ذبح على النصب، ولا شك أن ما ذبح على النصب له علاقة بما أهل به لغير الله تعالى [1].

أما الأزلام، فليست من الأطعمة التي اقتصر النص الثاني على تحريمها بقوله عز وجل "على طاعم يطعمه" ثم تأتي كلمة "فسق" حكما نهائيا إما على المذكورات أو على الاستقسام بالأزلام :

- فوجه اعتبارها حكما على المذكورات السابقة، أن الفسق اسم ينطبق على ما ابتعد فيه المسلم عن ذكر الله تعالى، وما يؤكد رجوع الصفة على كل المذكورات أن الله عز وجل بعد وصفها بأنها فسق، استثنى أكلها للضرورة مباشرة بعد ذلك بقوله: ﴿فمن اضطر في مخمصة﴾، ثم جاء بعد ذلك قوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ﴾، ثم يذكر ما يجوز تناوله من اللحوم، كل ذلك يوحي بأن التركيز هنا هو على الأطعمة، لا الأزلام، وأن الفسق تبعا لذلك وصف لها.

- ووجه اختصاصها بالأزلام أن الاستقسام بالأزلام أيضا فيه بعد عن ذكر الله ولجوء إلى غيره، وفي الحالتين معا يلاحظ تدرج في النصوص الثلاثة في معنى الفسق، إذ هو في النص الأول عبارة عما لم يذكر اسم الله عليه، ثم في النص الثاني: هو بالإضافة إلى عدم ذكر اسم الله عليه، قد أهل به لغير الله، وكأن في ذلك إشارة إلى استبدال اسم آخر باسم الله تعالى، وأما النص الثالث، فقد وضح في معنى الفسق اللجوء إلى غير الله واقعا، عبر أعمال أخر غير الذكاة، فتكون كلمة (الفسق) علَما على كل ما خلا من ذكر الله تعالى، كقولنا: "مرض"، بالمعنى الاسمي، عن كل حالة يخرج الجسم عن سوي خلقته بها، مع فارق بين المعنيين، إذ الفسق صار في النصوص الثلاثة اسما لأمور مادية ملموسة، بينما المرض اسم عام لأمور محسوسة، غير أنهما معا يتضمنان معنى

[1] - قال السيوطي: قوله تعالى (وما ذبح على النصب) داخل في قوله: وما أهل لغير الله به، فهو من عطف العام على الخاص ـــ الإكليل- ص: 88.

مشتركا وهو أن أحدهما –وهو المرض– يخرج خلقة الإنسان عن سوي خلقها، بينما الثاني –وهو الفسق– يحرف عقيدة المسلم عن سوي فطرتها.

وقد يشبه لفظ الفسق لفظ الرجس، ومعنى الرجس: الشئ القذر[1]. وهنـــا أشير إلى أن لحم الخنزير وصف بأنه رجس في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ﴾– الأنعام 145، أي في أحد النصوص الثلاثة موضوع الدرس، بينما وصف ما لم يذكر عليه اسم الله تعالى بأنه فسق–في نفس النص–في قـــوله سبحانه: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾، وكأن في ذلك تعليما لنا أسماء جديدة لمسميات قديمة.

بناء على ما سبق، يكون الفرق بين الفسوق والفسق، أن الفسوق دال على المصدر من مادة (ف.س.ق)، بينما الفسق وصف أو اسم[2] من المادة.

وإذا رجعنا إلى النصوص الثلاثة، يكون معنى **الفسق** هو الآتي :

الفسق هو وصف لكل عمل خلا من ذكر الله تعالى وتم اللجوء فيه إلى غيره عز وجل.

شرح التعريف:

ذكرت في التعريف قسما واحدا لمسمى الفسق طلبا للاختصار المطلوب في التعاريف، غير أن الفسق هو أيضا **اسم لكل لحم لم يذكر عليه اسم الله**، والسبب في هذا التمييز بين المعنيين واعتبار الأول عاما ينضوي تحته الثاني راجع إلى أمرين:

-**الأول**: أنني لم أستطع تجاوز الإشارة الواضحة التي تنص على أن اللحم الذي لم يذكر عليه اسم الله يعتبر فسقا، وهذه الإشارة جاءت مؤكدة بورودها في نصين من

[1] – المفردات /رجس.

[2] – قال الفيومي بعد تعريف الفسوق: والاسم: الفسق ـــ المصباح المنير / فسق.

ثلاثة، وكذا بأداتي التأكيد: إن واللام في النص الأول، في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾.[1]

– **الثاني**: أن اسمية الفسق ظاهرة كذلك في النص الثاني بعدة أمور هي:

✖ أنه ذكر بين مجموعة أسماء، معطوفا عليها منها الميتة[2].

✖ أنه ورد النص على اعتباره طعاما محرما في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ ثم ذكره، وهذا يدل على كونه شيئا ملموسا.

✖ أنه جاء موصوفا بقوله تعالى: ﴿أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾[3]، وأن الهاء في (به) تدل على شيء ملموس قد أهل لغير الله به، وهو الفسق الذي لا يمكن أن يكون هنا مصدرا،

---

[1] – أشار بعض الدارسين للآية إلى أن الضمير في (وإنه لفسق)، يعود على اسم مقدر هو الأكل: فيكون المعنى: وإن الأكل مما لم يذكر اسم الله عليه فسق. أنظر مثلا معاني القرآن ـــ الفراء 352/1. الكشاف 47/2ـــ غير أن الزمخشري بعد أن ذكر هذا المعنى قال: أو جعل ما لم يذكر اسم الله عليه في نفسه فسقا او أشار غيره إلى أن ترك التسمية فسق ن البحر المحيط 215/4ـــ وقال ابن عاشور: (فسق) مبالغة في وصف الفعل وهو ذكر اسم غير الله بالفسق حتى تجاوز الفسق صفة الفعل أن صار صفة المفعول، فهو من المصدر المراد به اسم المفعول كالخلق بمعنى المخلوق ـــــ التحرير 41/8/5- لكن السؤال الذي يطرح هنا هو إذا كان الأمر كذلك فهل من الصدفة أن يرد الوصف هنا وفي المواضع الثلاثة بالفسق لا بالفسوق ؟.

[2] – معنى الوصف في الميتة واضح وقد يكون نفس المعنى في الفسق أيضا ولكن الذي أنفيه هنا أن يكون الفسق مصدرا.

[3] – قال الزمخشري في تفسير الآية: وأهل صفة له منصوبة المحل، ويجوز أن يكون مفعولا له من أهل، أي أهل لغير الله به فسقا، فإن قلت: فعلام تعطف "أهل "وإلا " وإلام يرجع الضمير في به على هذا القول ؟ قلت يعطف على يكون، ويرجع الضمير إلى ما يرجع إليه المستكن في يكون "الكشاف 58/2 وجوز هذا الاحتمال ابن أبي العز = الهمداني (ت643) في إعرابه للآية –ن الفريد 146/2. غير –أن هذا الرأي بعيد، إذ أن اعتبار (فسقا) مفعولا لأجله يحتاج إلى ذكر المحرم الذي أهل لغير الله به فسقا، والتأويل الذي ذكراه يصرف النص عن ظاهره الذي يدل عليه النصان الآخران.

لأن المصادر هي معاني مجردة على عكس الأسماء التي منها ما له مسميات مادية ملموسة. وهذا المعنى نجده أيضا في النهي عن الأكل مما سماه الله فسقا في قوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾- الأنعام 122.

بعدما تم بيانه بشأن الفسق، يتضح الفرق بين الاستعمال القرآني للمصطلحين: إذ إن الفسوق هو الذي جاء متضمنا للمعنى العام لمادة (فسق)، والمتمثل في الخروج عن طاعة الله عز وجل، مثل ما نجده في قوله سبحانه:

- ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾-البقرة196.

- ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ - الحجرات7.

وهذا المعنى هو الذي نجده كذلك في الاستعمال الحديثي للفسوق كما في قوله صلى الله عليه وسلم:(سبابُ المسلم فسوقٌ وقتاله كفرٌ).[1]-

والخلاصة من كل ما سبق، أن الفسوق في القرآن أعم من الفسق، وهذا يتماشى مع كون الزيادة في المبنى تقتضي زيادة في المعنى.

خاتمة:

إن فائدة منهج كمنهج الدراسة المصطلحية تكمن في كونه يجمع بين مميزات المناهج القديمة والحديثة في تدبر كلام الله تعالى، فهو لا يبني اجتهاده في هذا التدبرعلى فراغ معرفي، بل يرجع إلى أكبر قدر من المصادر سواء منها ما تعلق باللغة أو التفسير أو

[1]- البخاري-كتاب الأدب رقم 6044.

الدراسات التي تناولت المصطلح المدروس بأي شكل من أشكال التناول،وهذا من شأنه أن يعصم نتائجه من الخطإ بقدر أكبر.

كما أنه يأخذ بالاعتبارمعظم الضوابط التي سبق الحديث عنها، فهو يقوم أساسا على تفسير القرآن بالقرآن، ويهتم بالتناسب بين نصوص المصطلح، ويعتمد على فهوم السلف، وعلى السنة باعتبارها أول بيان للقرآن اللكريم، وفي أثناء ذالك كله يراعي سياق النصوص بكل أنواعه، ولا تخفى أهمية مراعاة السياق في تفهم كلام معجز خاطب به الله تعالى الأفهام، ووجهه إلى الناس كافة، على اختلاف الأزمنة والأمكنة وأمر بتدبره اعتمادا على مقاصد الشريعة، حتى تستنبط منه أصح الأحكام وأصلحها.

والحمد لله رب العالمين.

المحور الثاني

قضايا المصطلح في

القرآن الكريم وعلومه

الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم

- موجباتها العلمية وخصوصياتها المنهجية -

الدكتور محمد الينبعي

كلية الآداب سايس، فاس

محاور المداخلة:

مقدمـــــة

- 1- مفهوم الدراسة المصطلحية وأركانها

-ا- مفهومها

-ب- أركانها

-2- الموجبات العلمية للدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن

- ا- حرص القرآن والسنة على التمييز بين المفاهيم

- ب- مجيء الوحي على شكل نسق مفهومي

-ج- كون المصطلح القرآني هو المفتاح لعلم القرآن

- د- حصول تشوه في فهم بعض المصطلحات القرآنية

-هـ- الحضور القوي للمصطلح القرآني في مختلف العلوم

-3- الخصوصية المنهجية في الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم

-ا- خاصية القدسية

-ب- خاصيتا الإنزال والتنزيل

-ج- خاصية الاكتناز المعرفي

-د- خاصية النسقية

-هـ- خاصية الاستعمال

خاتمـــــة

مقدمة:

من الأمور المقررة عند أهل الذكر من سلف هذه الأمة وخلفها عبر مختلف الأعصار والأمصار، أن المصطلحات هي المفاتيح التي تفتح بها أقفال العلم المغلقة؛ بل هي المدخل الطبيعي لكل باب من أبواب العلم والمعرفة، من دخل من جهته وصل ووجد ضالته، ومن دخل من غيره ضاع وتاه ورجع بخفي حنين كما تقول العرب في أمثالها. يقول الدكتور محمد الروكي في هذا الصدد: (إن مصطلحات أي علم من العلوم، هي المدخل الطبيعي إلى مضمونه ومحتواه، والباب الموصل إلى مسائله وقضاياه، وهي المفاتيح لمغاليقه، فبتحقيق المصطلحات وضبطها وتحصيل معانيها، يدرك العلم ويحصل، وبغير ذلك يتيه طالب العلم وتضطرب عليه المصادر والموارد؛ وذلك لان مضامين العلم ومسائله الكلية والجزئية مختزلة في مصطلحاته ومودعة فيها، وهي بالنسبة له كالظرف بالنسبة للمظروف، وإدراك الظرف يؤذن بطبيعة المظروف)[1]. وأحسب أن شان النص القرآني في هذا الأمر كشأن غيره من نصوص مختلف العلوم؛ فخلاصة أحكامه ومسائله مودعة في مصطلحاته. وبهذا الاعتبار يصير الاهتمام بها من اوجب الواجبات وأولى الأولويات عند كل مهتم بالنص القرآني؛ إذ هي رأس الأمر وذروة سنامه. وهذا ما قرره إمام المحققين والمدققين في اللفظ القرآني الراغب الأصفهاني في مقدمة مفرداته حينما قال: (إن أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللبن في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه، وليس ذلك نافعا في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع؛ فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء

[1] – جهود الفقهاء في دراسة المصطلح القرآني، ص: 26 مقال ضمن مجلة دراسات مصطلحية عدد 2 سنة 2002م، إصدار معهد الدراسات المصطلحية التابع لكلية الآداب ظهر المهراز فا س.

في أحكامهم وحكمهم واليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وماعداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة بالإضافة إلى لبوب الحنطة).[1]

وبناء على ما سبق ذكره، ونظرا للتراكم الكمي والنوعي الذي حصل في مجال الدراسة المصطلحية بفضل الجهود الجبارة التي بذلها ثلة من الباحثين المصطلحيين المغاربة في مختلف المجالات العلمية (منها مجال النقد والأدب ومجال اللغة ومجال الحديث...الخ) وأسفرت عن نتائج طيبة ومشكورة. فقد تعالت الأصوات الداعية إلى دراسة الألفاظ القرآنية دراسة مصطلحية وذلك لما تكشفه هذه الدراسة من قطوف دانية وثمار زكية ونفائس ودرر.

ترى ما المقصود هنا بمنهج الدراسة المصطلحية؟ وما هي موجباته العلمية بالنسبة لألفاظ القرآن الكريم؟

وما هي الخصوصيات المنهجية التي يجب مراعاتها أثناء إعمالنا لقواعده في دراستنا لهذا النص الذي له طبيعته الخاصة؟ تجنبا لكل إسقاط منهجي أو تأويل بعيد عن الصواب.

ذلكم باختصار شديد ما تسعى هذه الورقة المتواضعة إلى تفصيل القول فيه في هذه الندوة العلمية المباركة التي أتمنى لها مسبقا كامل التوفيق والنجاح.

1- مفهوم الدراسة المصطلحية وأركانها

أ- مفهوم الدراسة المصطلحية:

رغم ما قام به معهد الدراسات المصطلحية بفاس، منذ نشأته، من جهود مضنية عبر الندوات الدولية والوطنية، والمدارسات العلمية والدورات التدريبية التي نظمها بمفرده

[1]- مفردات ألفاظ القرآن، ص: 54-55 الراغب الأصفهاني، تح: صفوان عدنان داوودي.

أو بمعية غيره من أجل التعريف بمنهج الدراسة المصطلحية. ورغم تطبيق بعض الباحثين المصطلحيين لقواعد هذا المنهج في رسائلهم الجامعية[1]، فإن بعض الغموض[2] ما يزال يكتنف مفهومه "بحيث يتم الخلط بينه وبين المعجمية حينا، وبينه وبين الدراسات الإشكالية الموضوعية، المتعلقة بما ينبني على مصطلح ما من قضايا، أحيانا أخرى، وهناك من يرى أنه مجرد أبحاث منطقية في الحدود والرسوم إلخ..." [3].

وبما أن هذا الغموض ـــ الذي لا يرجع إلى سوء فهم أو سوء تقدير لهذا المنهج من قبل المهتمين به، وإنما يعود أساسا إلى حداثة عهدهم به ـــ يحول دون الفهم السديد لهذا ا لمنهج ورؤيته ويقف عائقا دون انخراط بعض الباحثين في إنجاز المشاريع العلمية الكبيرة[4] التي تنجز في مختلف المؤسسات العلمية على هدي هذا المنهج، فقد اعتبر أولو العزم من الدارسين المصطلحيين العارفين بمسالك هذا المنهج ومهالكه هذا الأمر من أولى الأولويات وآكدها، فصار كل واحد منهم يقدم تعريفا له، ويناقش تعاريف سابقيه، ويبين الفواصل التي تفصل هذا المنهج عن غيره من المجالات العلمية القريبة منه. وأحسب أن هذا الأمر سيفضي في القريب العاجل بإذن الله إلى تعريف جامع ومانع يجمع عليه كل المهتمين، إذ أن بشائر ذلك بادية من تعار يفهم المتقاربة.

1- أقصد هنا الباحثين الذين أنجزوا بحوثهم تحت إشراف رواد معهد الدراسة المصطلحية وعلى رأسهم أستاذ الجيل الدكتور الشاهد البوشيخي حفظه الله ورعاه.

2- وقد لاحظ هذا الغموض من قبل الدكتور فريد الأنصاري (ن: رسالته الجامعية "المصطلح الأصولي" عند الشاطبي ص51) والباحثة فريدة زمرد تقول هذه الأخيرة مبينة أسباب هذا الغموض وأعراضه "ونظرا لجدة الاهتمام بهذا النواع من الدراسات وقلته- إذا ما قورن بالاهتمام بـــ "علم المصطلح" فإن الظفر بتعريفات واقية لها أمر بعيد المنال، وما أمكن الحصول عليه من التعاريف لا يعدو أن يكون دراسة لمفهوم هذه الدراسة انطلاقا من تجارب تطبيقية حديثة الولادة أوفي طور التكوين" ن: مفهوم التأويل ص25 ومثل هذا القول في ص 31.

3- ن: المصطلح الأصولي عند الشاطبي، ص 51، للدكتور فريد الأنصاري.

4- من أهم تلك المشاريع: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العربية المعرفة.

ولإحاطة القارئ علما بتعاريف أولئك الدارسين وتبصرته بما أضافه اللاحق منهم إلى السابق نسوقها إليه مرتبة ترتيبا تاريخيا:

1- **التعريف الأول:** "الدراسة المصطلحية ضرب من الدرس العلمي لمصطلحات مختلف العلوم، وفق منهج خاص بهدف تبين وبيان المفاهيم التي عبرت أو تعبر عنها تلك المصطلحات في كل علم في الواقع والتاريخ معا"[1].

2- **التعريف الثاني:** "[الدراسة المصطلحية] بحث في المصطلح لمعرفة واقعه الدلالي من حيث مفهومه وخصائصه المكونة له وفروعه المتولدة عنه ضمن مجاله العلمي المدروس به.[2]

3- **التعريف الثالث:** "الدراسة المصطلحية منهاج عمل يحصر ويصف استعمالات واصطلاحات علم ما في نص من نصوص ذلك العلم"[3] وبعبارة أخرى "...هي استخراج اصطلاحات نص من نصوص علم ما وتحليل استعمالاتها، ثم تعليل معانيها، وتصنيفها بحسب شواهد النص نفسه، من أجل تعريف المفاهيم التي تدل عليها تلك المصطلحات"[4].

4- **التعريف الرابع:** "[الدراسة المصطلحية] تناول المصطلح بإعمال الذهن في نصوصه قصد الكشف عن واقعه الدلالي والاستعمالي، كشفا يجعله محدد المعاني والخصائص والعلاقات والضمائم، ومعالجة ما يتعلق به من قضايا ومسائل.."

---

[1]- ن: نظرات في منهج الدراسة المصطلحية، الشاهد البوشيخي

[2] - المصطلح الأصولي عند الشاطبي، فريد الأنصاري: 51/1

[3]- ورد هذا التعريف ضمن تعقيب للأستاذ إدريس الفاسي على ورقة الدكتور فريد الأنصاري "منهجية دراسة المصطلح التراثي" وقد قدمها صاحبها ضمن أعمال الدورة التدريبية: نحو "منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي"، التي كانت من تنظيم معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي ص235.

[4]- المرجع نفسه.

5- **التعريف الخامس:** "[الدراسة المصطلحية] دراسة منهجية جامعة تتبين مفاهيم المصطلحات من نصوصها، وتبين المقومات الدلالية الذاتية للمصطلح، وامتداداته داخل النسيج المفهومي للنص عبر ضمائمه واشتقاقاته، والقاضايا الموصولة به.."[1].

تلكم هي أهم التعاريف[2] التي قدمها أهل الاختصاص للدراسة المصطلحية وهي تعاريف –كما يرى الناظر– رغم اختلافها وتعددها متقاربة مبنى ومعنى، ويمكن لأصحابها إذا وفر الله لهم أسباب اللقاء في مناسبة ما أن يناقشوها ويصوغوا منها تعريفا واحدا يضمنونه ما اتفقت عليه تلك التعاريف، وما ذلك على أولئك المخلصين لله أولا ثم للبحث المصطلحي ثانيا بعزيز، إذ نياتهم صادقة –وإنما الأعمال بالنيات– وعزيمتهم على إيجاد مصطلح واحد لمفهوم الدراسة المصطلحية قوية خاصة وان هذا المنهج ما يزال "أشبه بذلك الجنين الذي لم يتخلق بعد ولم تتحدد معالم جنسه"[3] والكل يبحث عن سبيل لتحديد هويته عسى أن يحصل له شرف االسبق.

وخلاصة القول فإن الدراسة المصطلحية رغم ما أثير حول مفهومها وموقعها وعلاقاتها من نقاش بين الباحثين الذين يعنيهم شأن المصطلح تبقى –كما قال الدكتور

---

[1]- هذا التعريف قدمه الأستاذ مصطفى اليعقوبي في تعقيبه على ورقة فريد الأنصاري: نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي ص 246.

[2]- قامت الباحثة فريدة زمرد –مشكورة– بدراسة نقدية لكل التعاريف التي ذكرنا –عدا تعريفها– وكانت أهم ملاحظة عندها أن أصحاب تلك التعاريف استعملوا ألفاظا مجملة ومشتبهة وهي في نظرها غير إجرائية في محك النظر المنهجي عامة، والمصطلحي خاصة، وفي معيار العلم، بصناعة التعريف" (ن: مفهوم التأويل من ص 26 إلى ص 30) ورغم أن بعض مناقشيها قد اتهموها بالجرأة في هذا الكلام فإننا نأمل أن يكون كلامها هذا مساهمة في بناء ذلك التعريف الموحد الذي نطمح إليه جميعا.

[3]- مفهوم التأويل ص31.

الشاهد البوشيخي حفظه الله– منهجا قائما بذاته في الدرس[1]، إذ تتوفر فيها كل المقومات المشروطة في العلم[2] فهي تتميز باسمها وهو –الدراسة المصطلحية– وبموضوعها وهو –المصطلح ومقوماته– وبمنهجها وهو ما يعرف بـــ –منهج الدراسة المصطلحية– وتعرب عن طبيعة العلاقة التي تربطها بغيرها من العلوم خاصة القريبة منها، وهي علاقة التعاون والتكامل[3].

ب– أركان الدراسة المصطلحية:

لهذا المنهج معالم كبرى تضبط خطواته وتؤمن مسيرته من البداية حتى النهاية، وقد حصرها أهل العلم بهذا الشأن في خمسة أركان[4] نذكرها تباعا كما وردت عندهم:

1) **الإحصاء:** ويقصد به الاستقراء التام لكل النصوص التي ورد بها المصطلح المدروس وما يتصل به لفظا ومهموما وقضية، في المتن المدروس، وذلك يعني:

---

[1]- نص كلامه: "الدراسة المصطلحية/ منهج قائم بذاته في الدرس، يعتمد "العلمية" بشروطها في الوسائل، من الاستيعاب إلى التحليل فالتعليل فالتركيب ويعتمد "التكاملية" حسب أولوياتها في المراحل، من الوصفية إلى التاريخية فالموازنة فالمقارنة.

ويمكن تطبيقه بحسب الظاهر على كل مصطلحات العلوم في كل التخصصات ومن تلك التخصصات التي جرب فيها فصح، أو يجرب، النقد الأدبي، والبلاغة، والعروض، والنحو، والقراءات والقرآن، والحديث الأصول.." ن: مصطلحات نقدية وبلاغية ص 2 (طبعة دار القلم ط1995/2).

[2]- يقول الدكتور إدريس نقوري متحدثا عن مقومات العلم: "من مقومات كل علم أن يتميز باسمه وموضوعه، وأن يحدد لنفسه مجال تخصصه وطرائق بحثه، وأن تربطه ببقية العلوم وبخاصة تلك المجاورة له أو القريبة منه علاقات تعاون وتعاضد وتضامن" ن: مدخل إلى علم الاصطلاح ص75.

[3]- يقول الدكتور فريد الأنصاري: "والواقع أن الدراسة المصطلحية وإن كانت تدخل فيما يسمى بـــ (النظرية الخاصة) لعلم المصطلح أو المصطلحية فإنها تستفيد من ذلك كله [أي من المعجمية والدراسات الإشكالية، والمنطق..] ثم تتميز بمفهومها الخاص الذي يفصلها عن غيرها من المجالات العلمية" المصطلح الأصولي عند الشاطبي51/1.

[4]- أول من حصرها في هذا العدد الدكتور الشاهد البوشيخي ن: نظرات في منهج الدراسة المصطلحية من ص7 إلى ص11 وقد استفدت منها كثيرا في هذا المطلب.

أ- إحصاء المصطلح كيفما ورد شكلا وحجما واشتقاقا.

ب- إحصاء التراكيب التي ورد فيها معنى المصطلح دون لفظه.

ج- إحصاء القضايا العلمية التي ترتبط بمفهومه وإن لم يرد بها لفظه.

والهدف من كل ذلك تحقيق غايتين[1]: الأولى تحديد نسبة حضور المصطلح في النصوص، والثانية: تجميع المادة العلمية وإعدادها لتدرس في المراحل الموالية إذ هي بمثابة المادة الخام.

2) **الدراسة المعجمية:** ويقصد بها دراسة معنى المصطلح في المعاجم اللغوية والاصطلاحية وما في حكمهما[2] وأعز ما يطلب أثناء هذه الدراسة ما يلي:

أ- معرفة المعنى العام للجذر اللغوي للمصطلح، أو ما يسمى في عرف الدارسين المصطلحيين بمدار المادة.

ب- معرفة المعنى الخاص- أو المعاني الخاصة- للمشتق المدروس.

ج- ترتيب المعاني إن تعددت ترتيبا مستمدا من التطور الدلالي والاستعمالي.

د- تعيين المأخذ اللغوي الذي تخلق منه المصطلح.

هـ- استخلاص أهم الشروح التي شرح بها المصطلح، مع التركيز على أدقها وأقدمها، وأجمعها وأقر بها إلى المجال العلمي المدروس.

3) **الدراسة النصية:** ويقصد بها دراسة المصطلح وما يتصل به، في جميع النصوص التي أحصيت قبل بهدف تعريفه واستخلاص كل ما يسهم في تجلية مفهومه من صفات وعلاقات وضمائم ومشتقات وقضايا.

---

[1]- ن: مفهوم التأويل ص 43.

[2]- ن: نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ص 8.

4) **الدراسة المفهومية**: وفيها يوجه النظر إلى "دراسة النتائج التي فهمت واستخلصت من نصوص المصطلح وما يتصل به، وتصنيفها تصنيفا مفهوما يجلي خلاصة التصور المستفاد لمفهوم المصطلح المدروس في المتن المدروس"[1]. وذلك من خلال التعريف الذي يحد ذات المصطلح ودلالته والصفات التي تبين خصائص هذه الذات ومميزاتها "كالتي تبرز موقع المصطلح داخل أسرته المفهومية، أو تبين مدى قوته أو ضعفه الاصطلاحيين، أو تحكم له أو عليه بأصناف الأحكام القيمة المختلفة"[2] والعلاقات التي تبين مواطن الاتفاق والاختلاف والتداخل والتكامل بين المصطلح المدروس وغيره فيزداد بذلك وضوحا وبيانا إذ بضدها وبمقابلاتها تعرف الأشياء، والضمائم التي تكشف عن تشعبه ونموه داخل ذاته، والمشتقات التي تبين حجم الذرية التي تناسلت من جذره اللغوي والمفهومي والقضايا التي تظهر كثرة أو ضعف الإشكالات العلمية التي يثيرها المصطلح.

5) **العرض المصطلحي**: يقصد بهذا الركن "الطريقة التي ينبغي أن تعرض وتحرر عليها خلاصة الدراسة المصطلحية للمصطلح ونتائجها"[3] واهم ما يميز هذا الركن عن غيره هو كونه الوحيد الذي يرى بعينه لا بأثره[4] ومن العناصر التي يجب عرضها تحت هذا الركن ما يلي: التعريف، والصفات، والعلاقات، والضمائم، والمشتقات، والقضايا وهي ليست ملزمة الحضور بنفس الكمية والكيفية في كل مصطلح على حدة وإنما

---

[1]- مفهوم التأويل ص47.

[2]- نظرات في منهج الدراسة المصطلحية ص9.

[3]- نفسه ص9.

[4]- يقول الدكتور الشاهد البوشيخي في هذا الصدد: "وهذه الخانات ليست بمطردة الترتيب، ولا الوجود، في كل مصطلح مصطلح، كما أن الاقتصار عليها في عرض بعض المصطلحات المتشعبة العلاقات كالشعر مثلا، يخل بحقيقة الدراسة المصطلحية التي يراد منها أن تدور مع المصطلح حيث دار وكيف دار"ن: مصطلحات النقد العربي ص13.

يختلف حجم ورودها وشكله من مصطلح إلى آخر[1] وذلك مرده إلى عدة اعتبارات: منها ما يتعلق بطبيعة المصطلح وحجمه إذ "لكل مصطلح خصوصيته النابعة من دلالته وحجم وروده في النصوص وقوته الاصطلاحية"[2].

ومنها ما يتعلق بطبيعة البحث والمتن المدروس "فليست دراسة المصطلح الواحد في المتن الواحد كدراسة المصطلح المتعدد في المتن المتعدد، أو المصطلح الواحد في المتون المتعددة، أو المصطلحات المتعددة في المتن الواحد. وليست المتون النظرية كالمتون التطبيقية ولا المتون البشرية ككلام الله تعالى ورسوله .."[3].

وبالجملة فإن التنزيل العملي لعناصر العرض المصطلحي يخضع لاعتبارات كثيرة ومتنوعة يصعب –نظريا– حصرها والتجربة العملية هي صاحبة القول الفصل فيها إذ لا اعتبار، في ميزان البحث العلمي الجاد، لقول لم يصدقه عمل.

2 – موجبات الدراسة المصطلحية لألفاظ القرآن الكريم:

بما أن البحث في المصطلح عموما قد أصبح اليوم من أوجب الواجبات وأولى الأولويات للدخول إلى صرح أي علم من أبوابه المشروعة، فإن البحث في المصطلح القرآني ينبغي أن تكون له الصدارة نظرا لعدة اعتبارات علمية وحضارية نجملها في ما يلي:

أ– حرص القرآن والسنة على التمييز بين المفاهيم.

إن المتأمل في القرآن الكريم، يلاحظ بجلاء أن الإسلام كان شديد الحرص على تمييز كل مصطلح عن غيره، فكلما حاول أناس لسبب ما أن يحرفوا مصطلحا ما عن

---

[1]- مفهوم التأويل ص53.

[2]- مفهوم التأويل ص53.

[3]- نفسه.

مفهومه الحقيقي إلا وكان الوحي لهم بالمرصاد لأجل إرجاع الأمور إلى نصابها والمصطلحات إلى مفاهيمها، ومن الآيات القرآنية التي يلمس فيها الباحث هذا الأمر قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب أمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾[1] وقوله تعالى أيضا ﴿يا أيها الذين ءامنوا لا تقولوا راعنا وقولوا أنظرنا واسمعوا﴾[2].

وما قلناه عن القرآن هنا نقوله عن السنة يقول الدكتور الشاهد البوشيخي: "وهل كان حديث جبريل عليه السلام، في آخر مراحل تنزل الدين وبيانه، غير بيان لمفهوم الدين، بالمفاهيم الكلية المكونة له، من إسلام، وإيمان، وإحسان؟ إن الحرص واضح في القرآن على تمييز مفاهيم القرآن، وإن الحرص واضح في السنة البيان، على بيان المراد من ألفاظ القرآن"[3].

ب- مجيء الوحي على شكل نسق مفهومي:

من وجوه فضل كلام الله على كلام خلقه مجيئه على شكل شجرة مفهومية متشعبة الأغصان ومتنوعة الأفنان[4]، ومفاهيم هذه الشجرة "ليست معزولة عن بعضها بعضا، وليست منثورة كيفما اتفق، وإنما هي فصوص في العقد الفريد للإسلام منظومة

1- الحجرات 14.

2- البقرة 104.

3- ن: القرآن الكريم والدراسة المصطلحية ص (أ) (هذه الكلمة قدم بها الأستاذ الشاهد البوشيخي للطبعة الأولى من كتاب مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف للباحثة فريدة زمرد.

4- يقول الدكتور الشاهد البوشيخي"الدين في جانبه المعنوي التصوري نسق من المفاهيم أصلها في كتاب الله عز وجل، وبيانها في بيانه السنة، من تمكن من تلك المفاهيم ومن نسقها العام، تمكن من الصورة الصحيحة لهذا الدين، ومن تشوه لديه شيء منها أو منه تشوهت لديه الصورة العامة لهذا الدين" ن: نحو منهج لدراسة مفاهيم الألفاظ القرآنية ص4. (ضمن ندوة القرآن المجيد وخطابه العالمي).

نظما بديعا رائعا في نسق، إذا نظر إليها وقد انتظمت أفقيا تجلى نسقها التصوري الشامل الكامل "**كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير**""[1].

وإذا نظر إليها وقد تتابعت تاريخيا في التنزل، تجلى نسقها المنهاجي التنزيلي المتكامل "**وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا**"[2]"[3] وبما أن هذه المفاهيم المكونة للتصور العام للدين على هذا الشكل من التنسيق والرص، فليس ثمة من سبيل للكشف عن أسرار هذا النظام سوى الدرس المصطلحي الذي يكشف ما يكتنف كل مصطلح ولفظ ومفهوم من دلالة، وما يعتريه من مميزات وصفات، وما يربطه بغيره من علاقات وما يخرج من صلبه من ضمائم وعبارات مسكوكة، وما يتعلق به من قضايا وإشكالات.

ج–كون المصطلح القرآني هو المفتاح لعلم القرآن:

من المعلوم من الدين بالضرورة لدى أبناء هذه الأمة في مختلف الأعصار والأمصار، أن القرآن الكريم منبع العلم وأن العلم به ذروة سنام العلم، ومن المعلوم عند الذين رسخت قدمهم في منهج الدراسة المصطلحية أن لا سبيل للأخذ من أي علم – وعلى رأس هذه العلوم أشرفها وهو القرآن– دون المرور بمصطلحاته لأنها هي الحاضنة للتصور الذي جاء به ليخرج الناس من تصور الجاهلية إلى تصور الإسلام.

---

[1]- 1 هود 1.

[2]- الفرقان 32-33.

[3]- القرآن الكريم والدراسة المصطلحية ص(ب).

د- حصول تشوه في فهم بعض المصطلحات القرآنية:

إن مصطلحات القرآن الكريم حينما نزلت أول مرة على مفاهيمها الموضوعة لها من قبل الله عز وجل نزلت مضبوطة الحجم والموقع والرتبة مصداقا لقوله تعالى: "وتمت كلمات ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته" لكن لما تعامل الناس مع هذه المصطلحات في مختلف الأعصار والأمصار ألبسوها شيئا من بشريتهم حيث زحزحوا بعض المصطلحات عن مواقعها[1] -وكان حقها ألا تزحزح- وضخموا من حجم الصغير[2]منها، وصغروا من حجم الكبير[3] منها. وغيروا بعضها ببعض أثناء الإعمال فتغير تبعا لذلك دين الله، وخلق الله، وفطرة الله، وسهل على المستعمر استعمار المسلمين وسهل على عبادة العجل من بني إسرائيل الاستهتار بمشاعر الكثير من المؤمنين. وأحسب أنه لا مناص للخروج من هذا الوضع المعكوس المنكوس دون إعادة الأمور إلى نصابها وذلك بإعادة مفاهيم الوحي بعد تحصيلها إلى مواقعها وأحجامها ورتبها، وإلا استمر تشوه المفاهيم وتشوه الدين، وازداد ذل المسلمين وهوانهم[4].

هـ- الحضور القوي للمصطلح القرآني في مختلف العلوم:

من الحقائق العلمية المقررة، عند علماء الأمة، أن المصطلح التراثي عموما، إسلامي المعتقد فهو ليس يهوديا ولا نصرانيا وإنما هو حنيف مسلم، وإنما كان ذلك لأن الكثير منه خرج من رحم القرآن والسنة؛ إذ لا يوجد مجال من مجالات العلوم والمعرفة،

---

[1]- مصطلح الجهاد مثلا فقد كان عند النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته هو ذروة سنام الأمر وأصبح عندنا هو آخر ما يذكر.

[2]- الخمر والربا مثالان.

[3]- تغيير العقيدة بالإخلاص.

[4]- يقول الدكتور الشاهد البوشيخي مؤكدا ما قلناه: "[إن مفاهيم القرآن] لا تقبل زحزحة في المواقع أو تغيرا في الترتيب، ولا تقبل تغيرا للأحجام أو الألوان، وإلا صار الأمر إلى شيء آخر غير الإسلام، وقد دخل من هذا الباب على المسلمين عبر التاريخ الطويل العريض شر طويل عريض، مس التصور والتنزيل معا". أنظر تقديمه لكتاب مفهوم التأويل في القرآن الكريم للباحثة فريدة زمرد.

إلا ونجد له مصطلحات– قد تكثر أو تقل– دائرة في إطار النص القرآني، مستعملة فيه بشكل من الأشكال، حاملة لدلالة من دلالاته سواء كانت من مصطلحات العلوم الشرعية، وتلك لها الحظ الأوفر؛ إذ في القرآن الكريم أصل المصطلح الفقهي، والأصولي والحديثي والتفسيري[1]، أو تعلق الأمر بمصطلحات العلوم الإنسانية عموما، فلا يخلو القرآن المجيد من مصطلحات اللغة والأدب، ولا من مصطلحات التاريخ والاقتصاد والسياسة والاجتماع كما لا يخلو كذلك من مصطلحات علوم الأرض والنبات[2] والأحياء...يقول الراغب الأصفهاني في هذا الصدد "فألفاظ القرآن هي لب كلام العرب وزبدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مفزع حذاق الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم، وما عداها وعدا الألفاظ المتفرعات عنها والمشتقات منها هو بالإضافة إليها كالقشور والنوى بالإضافة إلى أطايب الثمرة، وكالحثالة والتبن بالإضافة إلى لبوب الحنطة."[3].

وبسبب هذا الحضور القوي للمصطلح القرآني في كل المجالات المعرفية فإن الدارس للمصطلح القرآني دارس لأصل المصطلح العلمي الذي تخلق من صلب القرآن، كما أن الدارس لهذه المصطلحات في المجالات العلمية المختلفة التي استعملت فيها فيما بعد يكون لزاما عليه دراستها في منبعها الأول إذ معرفة المآلات مبنية على معرفة الأصول.

---

[1]- ن: العروض الخاصة باليوم الدراسي الذي عقد بالمحمدية سنة 1998م. "جهود العلماء في خدمة المصطلح القرآني"

[2]- مفهوم التأويل ص 79.

[3]- مفردات الراغب ص 55.

تلكم أهم الموجبات التي تجعل دراسة المصطلحات القرآنية دراسة مصطلحية فريضة علمية في عنق كل باحث مقتدر لكن ماهي الخصوصية المنهجية التي تتطلبها هذه الدراسات.؟

3- الخصوصية المنهجية في دراسة المصطلح القرآني.

كاد يجمع الذين يشتغلون بأمر المصطلح –خاصة منهم أولئك الذين يسيرون على هدي المدرسة الفاسية[1]– أن الدراسة المصطلحية باعتبارها منهجا علميا مستقلا بذاته في البحث، قابلة للإعمال في كل مجالات العلم والمعرفة، وإنما حظيت بهذا القبول لكونها تراعي أثناء التطبيق خصوصية كل مجال. وقد كان رائد هذا المنهج الدكتور الشاهد البوشيخي أكثر الناس حرصا على مراعاة شرط المرونة أثناء التنزيل لقواعد هذا المنهج، فقد كان –حفظه الله– دائما يوصي طلبته بمراعاة روح المنهج ومقاصده دون التقيد الأعمى، وكان دائما يذكرهم بمقولة أهل القانون "القانون عكاز الأعمى" وكان يقصد بذلك أن القواعد في عمومها ما هي إلا وسائل للتذوق والفقه والنفاذ إلى الأسرار والمقاصد، فإن ظهرت للباحث أثناء إعماله لها إضافات أو ملاحظات قد تزيد من نجاعتها فعلية أن يشير إليها بل عليه أن يحرر المقال فيها؛ إذ بذلك يتضح المنهج ويكتمل صرحه[2].

إن الباحث حينما يستصحب هذه الرؤية أثناء إجرائه لقواعد المنهج على مصطلحات القرآن الكريم، يلاحظ **أن القرآن الكريم هو أكثر النصوص إفرازا للخصوصيات وفرضها على دارسيه يقول أستاذي المشرف في هذا الصدد "يوجد في**

[1]- اقصد بالمدرسة الفاسية المدرسة التي يتزعمها الدكتور الشاهد البوشيخي ولها أنصار في مختلف الجامعات المغربية.

[2]- هذا الكلام ردده في جل الدورات التدريبية التي نظمها المعهد لفائدة الباحثين في المصطلح

مصطلحات القرآن من الخصوصية والخصوبة المفهومية، بحكم قرآنيتها، ما ليس لمثلها من الألفاظ، في أي علم من العلوم بحكم بشريتها"[1] فما هي إذن تلكم الخصوصيات؟

لفقه المصطلح القرآني والظفر بنفائسه ودرره لا بد من مراعاة مجموعة من الخصوصيات والشروط أثناء إعمال قواعد منهج الدراسة المصطلحية، أهمها:

أ– خاصية القدسية:

إن ألفاظ القرآن الكريم كانت، في بداية أمرها لدى العرب، ألفاظا بشرية عادية لكن حينما نزل بها القرآن صارت لها قداسة وجلال ونور، قال تعالى: ﴿**يا أيها الناس قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين**﴾[2] وبسبب النور الذي تنورت به والجلال الذي جللت به لم تعد مجرد أصوات لغوية عربية مقيدة برموزها ودلالاتها التي جرى بها الاستعمال العربي بل أصبحت تحمل في طياتها صفات الألوهية[3]، ولذلك فتفسيرها يجب ألا يقف عند معانيها التي عرفت في اللسان العربي ومعاجمه وإلا رجع الباحث من دراسته لها بدون جدوى يقول الدكتور أحمد أبو زيد في هذا الصدد: "صحيح أن القرآن العظيم نزل بلغة العرب، لكن ألفاظه وكلماته وأساليبه أجل وأعظم من ألفاظهم وأساليبهم، ولا يجوز أن تفسر بمجرد ما كانت تدل عليه في كلامهم (...) نعم يجوز للمفسر أن يعود إلى كلام العرب ليتعرف على أصل استعمال اللفظ القرآني المراد تفسيره لكن ينبغي أن لا يقف عند ذلك المعنى، بل يجب أن ينظر في الاستعمال القرآني، لذلك اللفظ في السور المختلفة ثم ينظر في سياق الكلام في كل سورة، ويراعي

---

[3]– نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة ص 2.

[1]– المائدة 15.

[2]– يقول الدكتور فريد الأنصاري "إن القصد الإلهي من الخطاب قد رفع التعبير اللغوي من المقام البشري النسبي إلى المقام الرباني المطلق.."، ن: موقع مصطلحات التراث من فهم الذات وتقويمها ص 10 (مقال مرقون)

ما يقتضيه، ثم يراعي ما يليق بمقام الألوهية وما يجب في حقها وما لا يجوز، ويراعي مع ذلك أيضا مقتضى حال المخاطب وأسباب نزول الآيات"[1] وقد عاب ابن تيمية رحمه الله على بعض المفسرين الذين جاءوا بعد الصحابة تقيدهم بالدلالة اللغوية للألفاظ القرآنية وعدم أخذهم في الاعتبار المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به[2].

ب- خاصيتا الإنزال والتنزيل:

إن النص الذي ينتمي إليه المصطلح القرآني هو كلام رب العالمين الذي أنزله بلسان عربي مبين على خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو يمتد نزولا عبر ثلاث وعشرين سنة ويمتد تنزيلا عبر الزمن الدنيوي كله منذ بدء نزوله حتى قيام الساعة فلتجلية مفهوم أي مصطلح منه يقتضي مراعاة زمن النزول ومكانه ومناسبته، إن وجدت فبهذه الاعتبارات وغيرها[3] يقاس التطور الحاصل في دلالة المصطلح وبها كذلك تكشف بعض النصوص عن قطوفها الدانية وثمارها الزكية وقد كان هذا الأمر عند علماء سلفنا من أهم الأمور التي كانوا يتوسلون بها أثناء تفسيرهم لكلام الله يقول الإمام الشاطبي رحمه الله منبها على أهمية هذا الأمر: "المدني من السور ينبغي أن يكون منزلا في الفهم على المكي، وكذلك المكي بعضه مع بعض، والمدني بعضه مع بعض حسب ترتيبه في التنزيل، وإلا لم يصح، والدليل على ذلك أن معنى الخطاب المدني في الغالب مبني على المكي، كما أن المتأخر من كل واحد منهما مبني على متقدمه، دل على ذلك الاستقراء... وإذا تنزلت إلى سائر السور بعضها مع بعض في الترتيب وجدتها كذلك حذو القذة بالقذة، فلا يغيبن عن

---

[3]- مدخل لدراسة جهود المفسرين في تفسير المصطلح القرآني ص 2.

[4]- مقدمة أصول التفسير ص؟

[3]- من الاعتبارات الأخرى التي تساعد على فهم المصطلح القرآني وفهم ما حصل له من تطور الدراسة اللغوية له ولا أقول الدراسة المعجمية إذ هناك فرق بينهما كما لا يخفى على القارئ اللبيب.

الناظر في الكتاب هذا المعنى فإنه من أسرار علوم التفسير، وعلى حسب المعرفة به تحصل المعرفة بكلام ربه سبحانه"[1].

ج – خاصية الاكتناز المعرفي:

إن للمصطلح القرآني في دلالته على المعاني أبعادا واسعة تزيد بكثير عن دلالات الألفاظ البشرية فلألفاظ القرآن من هذه الجهة تفردها المطلق وكمالها الإلاهي العظيم الممتد في الغيب امتداد الغيب نفسه قال عز وجل: ﴿قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا﴾[2] وقال سبحانه ﴿ولو أنما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾[3] ويتمثل هذا الاكتناز المعرفي فيما "يحمله المصطلح من دلالات معنوية ترتقي من مستوى المعاني الجزئية لتكون قضايا كلية كبرى ومبادئ عامة، بل وأصولا مذهبية أحيانا، بحيث تلفي كل مصطلح قرآني يحمل من المعاني ما يشكل قضية كبرى من القضايا الدينية ذات الطابع العقدي الكلي في الغالب، فإذا بالبحث الدلالي فيه ينتقل بنا من فكرة إلى فكرة مكملة لها، حتى الانتهاء إلى مبدأ متكامل، فكل مصطلح قرآني قد وضع إذن عنوانا لقضية كبرى وليس عنوانا لمعنى جزئي، فإذا ما أتينا على سبيل المثال إلى مصطلح الخلافة في الأرض، تبين لنا أنه مصطلح وضع للدلالة على المهمة التي من أجلها خلق الإنسان، وأن مهمة الخلافة تلك تعني التعمير في الأرض ماديا باستثمار مرافقها، ومعنويا بترقية الذات الإنسانية فردا

---

[1]- الموافقات 3/244- 245.

[2]- الكهف 109.

[3]- لقمان27.

ومجتمعا، وكل ذلك تطبيقا لأوامر الله تعالى ونواهيه"[1] ومثل هذا يقال عن مصطلح التسخير والشهادة على الناس والأمر بالمعروف...

د- خاصية النسقية:

من بين ما تميز به القرآن عن غيره من كلام البشر نسقية مصطلحاته وسياقية نصوصه، واشتماله على نظام مفهومي متناسق الأطراف مترابط العرى متكامل الفصول وكل ذلك في منتهى الدقة والإحكام لأن فاعله حكيم خبير قال تعالى ﴿الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾[2]. ونظرا لهذه النسقية المحكمة للفظ القرآن الكريم كان كل مصطلح فيه يأخذ برقاب الآخر وكل خاطرة منه تأخذ برقاب التي تليها يقول صالح عظيمة في هذا الصدد: "عندما نأتي على ذكر خاطرة تتعلق بالقرآن، سنصير منقادين إلى ذكر خاطرة لا بد من ذكرها ثم إلى سرد خواطر أخرى لا يحسن كتمانها والسكوت عنها.

فكان الخاطرة آخذة برقاب الخاطرة لا تستطيع أن تحضر إلا إذا جاءت معها أختها أو رفيقتها، وكيف لا يكون الحال كذلك والرسول الأعظم يصف القرآن في حديث معروف له متواتر بأنه "حبل ممدود من السماء إلى الأرض، طرف بيد الله، وطرف بأيديكم" والحبل من أوله إلى أخره، لا يكون إلا كلا متصلا، لا انفصال لأجزائه، ولا انفكاك لأوصاله"[3].

هكذا إذن تبين أن للمصطلح القرآني بعدا نسقيا لا يشبهه فيه أي مصطلح آخر في مختلف العلوم. وإن الغفلة عن هذه الحقيقة تحدث أضرارا بالغة بالأمة من أخطرها عدم الالتزام بمصطلحات القرآن في عدد كبير من العلوم واستعمال ألفاظ أخرى بدلا منها.

---

[1]- مصطلح الشهادة على الناس في القرآن الكريم وأبعاده الحضارية ص290.

[2]- هود

[3]- مصطلحات قرآنية ص7.

هـ– خاصية الاستعمال:

لقد كان العلماء، من سلف هذه الأمة في مختلف البلدان، يعتبرون القرآن الكريم منبع العلم وأن العلم به رأس العلم ولذلك صار الكل في مختلف المجالات العلمية يمتاح من ألفاظه ويعتبرها مصابيح نورانية يستضيء بنورها ومن معانيه ويعتبرها دلالات روحانية سيتزود بها فصارت تبعا لذلك ألفاظه تمتد في آفاق كل العلوم ابتداء بعلوم القرآن ومرورا بعلوم الآداب واللسان ومرورا بعلوم الأرض والنبات –يقول الدكتور فريد الأنصاري "إن كلمات القرآن قد انتشرت وسرت في جسوم العلوم التراثية جملة فلا أحد من العلماء إلا وهو يستمد من معينه الذي لا ينضب ويغرف من بحره الذي لا يجد"حتى الفلسفة اليونانية بلغها شيء من شموس القرآن لما ترجمت إلى لغة القرآن"[1].

وأحسب أن هذا الدوران الكثير لهذه المصطلحات في شتى المجالات سيجعلها مثار بحث من قبل علماء كثر يختلف بعضهم على بعض من حيث الرؤية والمنهج، لذلك كان من اللازم على الباحث في المصطلح مراعاة هذا الأمر فينظر في تلك الفهوم ليستعين بسمينها وينقد غثها وبذلك وغيره يستبين ما جهل من أمر المصطلح.

إن هذه الخصوصيات وغيرها تبين أن دراسة المصطلح القرآني عمل ليس بالسهل فنصوص هذا المصطلح لا يفل حديد سياجها إلا من تضلع من اللغة التي بها نزل، وجال في فهوم العلماء الراسخين، قدماء ومحدثين، بنظر الناقد البصير، ومن اشرب حب البحث فيه و لم يسق إليه كرها، وعاين مشقة الطريق إلى ذلك، فاحتمل لها من الزاد ما به عليها يستعين".

[1]- موقع مصطلحات علوم التراث من فهم الذات وتقويمها. ص 13. (مقال مرقون).

خاتمة:

إن المتأمل في ما ذكرناه عن خطوات هذا المنهج، والنتائج الطيبة التي خرج بها ثلة من الباحثين من خلال إعمالهم لقواعد هذا المنهج في مجالات علمية متعددة، والموجبات العلمية التي تستوجب التامل والنظر في كتاب الله باستمرار، يدرك مدى حاجتنا اليوم الملحة إلى قراءة القرآن قراءة متأنية وفق قواعد منهج الدراسة مع مراعاة كل ما يجب مراعاته من خصوصيات تتعلق بكلام رب العالمين. فعسى أن يجد هذا الكلام أذانا صاغية، وعسى أن يقيض الله لهذا المنهج شبابا من أهل العلم ينهضون به ويعملونه في أبحاثهم الجادة ليصحح بذلك مسار السير الذي يفضي بالأمة إلى ما فيه خير الدنيا والآخرة. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

وكتبه الراجي رحمة ربه محمد الينبعي في فاس المحروسة بتاريخ 2 مارس 2009م.

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة في المداخلة

1. **جهود الفقهاء في دراسة المصطلح القرآني**، محمد الروكي عرض قدمه لليوم الدراسي، جهود العلماء في خدمة المصطلح القرآني الذي نظمه معهد الدراسات المصطلحية بتعاون مع كلية الآداب بالمحمدية في مارس 1998م.وهو منشور بمجلة دراسات مصطلحية عدد 2002/2م التي يصدرها معهد الدراسات المصطلحية بفاس.
2. **العقل والعلم في القرآن الكريم**: يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2001/1م.
3. **القرآن الكريم والدراسة المصطلحية**، الشاهد البوشيخي كلمة قدم بها الطبعة الأولى/2001م من كتاب مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف لفريدة زمرد.

4. **مدخل لدراسة جهود المفسرين في تفسير المصطلح القرآني:** أحمد أبوزيد، عرض قدمه في اليوم الدراسي جهود العلماء في خدمة المصطلح القرآني الذي نظم بالمحمدية في مارس 1998م. وهو منشور بمجلة دراسات مصطلحية عدد2/2002م التي يصدرها معهد الدراسات المصطلحية بفاس

5. **مصطلحات قرآنية**، صالح عظيمة، دار النصر، بيروت ط1/1994م.

6- **المصطلحات الأربعة في القرآن**، أبو الأعلى المودودي، تعريب محمد كاظم سباق، دار العروبة للدعوة الإسلامية، لاهور 1955م.

7. **مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف**، فريدة زمرد مطبعة أنفوبرانت، فاس ط1/2001م.

8. **مفهوم الجهل والجاهلية في القرآن الكريم والحديث الشريف** دراسة مصطلحية أطروحة جامعية مرقونة بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس ناقشها د.محمد الينبعي بتاريخ 2003 م.

9. **موقع مصطلحات الوحي في فهم الذات وتقويمها**، (مقالة مرقونة) لفريدة زمرد.

10. **نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة**، الشاهد البوشيخي، مطبعة انفو برانت ط1/2003م.

11. **القرآن الكريم والدراسة المصطلحية**، الشاهد البوشيخي، مطبعة انفو برانت ط1/2002م .

12. **المصطلح الأصولي عند الشاطبي**، د.فريد الأنصاري مطبعة النجاح الجديدة بالبيضاء ط 1/2003م.

التصديق والهيمنة مكونا من مكونات المنهج النقدي في القرآن الكريم

الدكتور أحمد عبادي

الأمين العام للرابطة المحمدية للعلماء

الحديث عن المنهج النقدي في القرآن الكريم، حديث يقتضي أن يُقدّم بين يديه ضبط مصطلحيٍّ من أجل إبراز التمايز بين الذي يُراد بالنقد وبالمنهج في هذا السياق القرآني الاستثنائي، وبين ما يُراد بهما في سياقات أخرى.

والحاصل أن الذهول عن هذه القضية يمكن أن يجعل شائبات مفاهيمية كثيرة تشوب البحث والتناول لهذا الموضوع، ذلكم أن السياقات الأخرى التي يُطلق فيها مصطلح النقد ويمارَس، تكون سياقات مؤطرة بمجموعة من النماذج المعرفية "البراديغمات" ومن الثوابت النفسية التي توجّه استعمال هذا المصطلح، أي أن ثمة مجموعة من النماذج الكامنة التي تحدد المقاصد والغايات المتوخاة من العملية النقدية؛ وغير خاف أن كل منظومة لها منطلقاتها ومقاصدها وغاياتها التي تؤطر ممارسة عملية النقد من داخلها، وتصبغها بصبغتها، وهذا في النسق القرآني أبرز.

لن أتناول في هذا المقام تلافيف وتفاصيل البحث المصطلحي اللغوي حول المنهج النقدي، وبحسبي أن أركز على ثلاثة أمور:

- **الأمر الأول**، أنّ النقد يُراد من ورائه تمييز الصالح مما دون ذلك، ﴿**وأنّا منّا الصالحون ومنّا دون ذلك**﴾ [الجن، 11]؛ وهذه قضية بارزة في كل نقد..

الأمر الثاني، أن النقد يمكن أن يكون ستاتيكيا ثابتا كما يمكن أن يكون ديناميا تجاوزيا؛ فالنقد الستاتيكي هو النقد الذي يمارَس انطلاقا من وحدات قياسية ومعيارية

ثابتة في حين أن النقد الدينامي التجاوزي هو الذي تكون له القدرة على إنتاج وحداته القياسية والمعيارية وفقا للسياقات التي يمارَسُ فيها.

غير أن السياق القرآني لا يمكن للنقد فيه أن يكون ثابتا ستاتيكيا، إنّما هو متجاوز وديناميّ، بحيث إنّ الإنسان في تعامله مع القرآن المجيد لا يزال في ارتقاء كلّما ظن أنه قد أبصر؛ فإن هذا الإبصار سوف يجد نفسه متجاوزا بمزيد من الحوار والتعاطي مع الوحي الخاتم، المصدِّق لما بين يديه والمهيمن عليه. وهو ما يجسده مفهوم بليغ في القرآن المجيد؛ مفهوم الأكبرية ﴿هذا ربي هذا أكبر﴾ [الأنعام 78]، والذي تعبر عنه صيغة التكبير في الآذان والصلاة: "الله أكبر" التي يقترن فيها اسم الجلالة بصيغة التفضيل فتفيد أنّ الإنسان ما يزال متجاوزا لذاته حين النطق بهذه الأكبرية في كل حركة من حركات الصلاة فيكون بذلك في ارتقاء واقتراب دائمين، ﴿كلا لا تطعه واسجد واقترب﴾ [العلق، 19] ﴿وأن إلى ربك المنتهى﴾ [النجم، 42] إن صيغة التفضيل تفيد أن الله عز وجل أكبر ممّا استقر في نفسي عنه سبحانه في اللحظة التي سبقت النطق اللاحق بهذه الأكبرية؛ ففي السياق القرآني ليست هناك ستاتيكية ولا جمود، وإنما هو التجاوز بإطلاق.

الأمر الثالث، الذي أود الإشارة إليه، بين يدي الحديث عن المنهج النقدي في القرآن المجيد، هو أنّ الإنسان في حواره مع القرآن الكريم، من أجل القيام والاضطلاع بمهمة النقد هذه، وجَب أن ينتبه إلى أن العلوم التي يتحرك انطلاقا منها، تعد في جُلها علوما اجتهادية اللهم إلاّ ما كان منها توقيفيا، كأبواب الاعتقاد والفقه الثابت المستندة أحكامهما إلى نصوص قطعية الثبوت والدلالة. وما عدا ذلك فمن العلوم الاستنطاقية: (ذلكم القرآن فاستنطقوه) كما قال علي رضي الله عنه وأرضاه، أو كما قال سيدنا عبد الله بن مسعود: (ثوروا القرآن) أي: استخرجوا خيراته، وهي علوم يكون الإنسان في حوار دائم مع الوحي، انطلاقا من مؤهلاته ومن أفقه المعرفي هو؛ من أجل اكتشاف مفاتيح جديدة يدخل باستعمالها إلى عالمه الرحيب.

وآية ذلك أنّ الله عز وجل يبين في سورة القمر وفي سورة مريم أنّ هذا القرآن جاء ميسرا: ﴿ولقد يسّرنا القرءان للذكر فهل من مدّكر﴾ [القمر، 17-22-32-40] أربع مرات في سورة القمر، ثم في سورة مريم، ﴿إنّما يسرناه بلسانك﴾ [الآية 97]، وهو تيسير مرتبط بالتدبر، ومرتبط بالنظر المستأنف في الوحي من أجل إنتاج مجموعة من العلوم يمكن أن نصطلح على تسميتها "علوم التيسير".

وبموازاة مع ذلك فالكون فيه ميكانيزمات وآليات أخرى؛ فهو الكتاب المنظور، الذي سُخّر في مقابل تيسير القرآن الكتاب المسطور ﴿وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه﴾[الجاثية، 13]. والإنسان انطلاقا من حواره مع الكون يكتشف علوما يمكن أن نصطلح على تسميتها بعلوم التسخير، وفي مجالات التيسير كما في مجالات التسخير[1]. ينطلق الإنسان في إدراكه وتأسيس معارفه من هبة إلهية استثنائية فريدة: **المواءمة !** أي أنه قد خُلق موائما للوحي، وموائما للكون. ولولا هذه المواءمة لما استطاع أن يتعقّل الكون من حوله فيسخره انطلاقا من التفكر، ولما كان قادرا على التعامل مع الوحي وبنائيته ليستطيع بذلك أن ييسره انطلاقا من التدبّر.

وهنا تبرز ظاهرة حريّة بالتتبع والرصد، ومفادها أنه بعد إحكام الكتاب الخاتم، وجعله بناءً وترتيلاً، حدثت ثورة في مجالات علوم التيسير، ونشأت علوم.. فإنْ نحن تتبّعنا مثلا ما قام به الصحابة الكرام رضي الله عنهم والتابعون وأتباع التابعين فسوف نجد أن التعارك والتفارك والتشاحذ كان سمة من سمات البحث في مجالات التيسير البارزة.

فقد كان الإمام أبو حنيفة رضي الله عنه يعجبه ارتفاع أصوات محمد بن الحسن الشيباني وأبي يوسف وزُفر حين يتحمسون أثناء تباحث المسائل والقضايا، ويُسَرُّ بذلك،

[1]- في مجالات التيسير تدبّرا ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبروا آياته﴾ [ص، 29]، وفي مجالات التسخير تفكّرا: ﴿ويتفكّرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك﴾ [آل عمران، 191].

وكذا الإمام مالك بن أنس، وهذا الإمام الشافعي يقرأ القرآن الكريم المرة تلو المرة أثناء بحثه عن دليل للقياس حتى يستقرّ رأيه على قوله تعالى: ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ [الحشر 2] وكذا أثناء بحثه عن دليل للإجماع، وإن نحن قرأنا كتابه الرسالة فسوف نرى نماذج من الحوار الحي والنابض مع القرآن المجيد.

كما نجد أنّ العلماء الذين تلوا قد زادوا وأضافوا وشحذوا آراءَ هؤلاء الأئمة الأعلام وغيرهم ممن نذكر في هذا المقام، إلى أن أتت علينا أحيان من الدهر أصابت فيها هذه الدينامية أضرب من الجمود تخللتها طفرات؛ مثل طفرة العزّ بن عبد السلام (ت 660هـ) في "الإحكام في مصالح الأنام" أو طفرة ابن تيمية (ت 728هـ) وتلميذه ابن القيم (ت 751هـ) أو طفرة الشاطبي (ت 790هـ)، وبعد ذلك آخرين مباركين. لكنّها تبقى طفرات ! إذ لم يبق البحث بنفس العرامة والاستمرارية التي كان عليها، بيد أنه استمر في مجالات التسخير إلى درجة أنّك اليوم إنْ أنت ذهبت إلى طبيب تريد الاستشفاء وأخرج لك كتاب "الحاوي في الطب" للرازي، أو كتاب "القانون" لابن سينا ليداويك بمقتضياتها فإنّك سترفض لوعيك أن نقلات نافعة ومقدّرة قد حدثت في هذه العلوم، وهنا وجب التنبيه على أمر هام، وهو أنّ ثمة ثوابت، وأنّ هذه الثوابت قامت عليها الأدلة ومن ثم فهي أجزاء لا تتجزأ من علوم الوحي ومعارفه فهي الأسس التي تحمل البناء كله، ومن ثم فهي لا تدخل في هذا الصدد إلا من حيث وجوب بذل المزيد من الجهد لاستبانتها وفقهها، غير أن هناك في هذه المعارف أقضية ومسائل كثيرة قابلة للاجتهاد والنظر وجب طبعا أن تُقدّر بقدرها؛ في استحضار لقوله تعالى: ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسئولا﴾ [الإسراء، 36].

إذْ أوضحنا هذه الأمور الثلاثة التي تؤطر منهج تعاملنا مع هذه القضية، فإننا نُريد بعون الله أن نتناول المنهج النقدي في القرآن الكريم، من مدخل واحد سوف نقتصر عليه للضرورة وللإكراهات المقامية: وهو "مدخل التصديق والهيمنة"؛ فمع أن هناك آيات كثيرة في القرآن المجيد تتحدث عن التصديق، إلا أننا لا نجد إلا آية واحدة في

سورة "المائدة" تشتمل على التصديق والهيمنة مقترنين: وهي قوله تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدِّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه**﴾ [المائدة، 48]. وهذا المدخل لم يعط بعد حقه من الاستكشاف ومن البحث لإبراز خصيصة الاكتمال في الوحي الخاتم، والتي جاءت إليها إشارات واضحة في كل من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

ففي القرآن نجد كلمة "أحسن" في قوله تعالى؛ ﴿**الله نزّل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني**﴾ [الزمر، 23]، وفي قوله سبحانه: ﴿**واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم**﴾ [الزمر 55]؛ تدلّ على أن هذا الوحي قد أذن منزله بارتقائه إلى مرحلة أصبح فيها الوحي الأحسن والأمثل والأكمل، وهذا هو الذي يبرز مثلا من خلال تسمية كتاب نبي الله موسى وأخيه هارون عليهما السلام: **الكتاب المستبين** في قوله تعالى: ﴿**وآتيناهما الكتاب المستبين**﴾ [الصافات، 117]، في حين أن القرآن المجيد سمي كتابا مبينا ﴿**قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين**﴾ [المائدة 15]، أي أنه قد وصل إلى درجة الإبانة المطلقة.

وفي السنة نجد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، يُشبّه النبوة كلها بالبناء المكتمل أيضا في قوله عليه الصلاة والسلام: (**إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين**)، [صحيح البخاري، كتاب المناقب ، باب خاتم النبيين، حديث رقم: 3342].

إن آلية التصديق والهيمنة في القرآن المجيد لها وجهتان: **الوجهة الأولى**، إزاء الكتب السالفة؛ فهناك تصديق لما صحّ من هذه الكتب ثم هيمنة عليها في تكامل تامّ معها.

والوجهة الثانية، إزاء ما يمور ويعتلج في حياة الناس وارتفاقاتهم من ممارسات وما هو مستقر فيها من أعراف. والتصديق في هذه الوجهة عبارة عن إقرار الصالح من كل ذلك بالسكوت عنه أو الثناء عليه، وتغيير الطالح بالحديث عنه وكشف مساوئه.

وتتم الهيمنة في القرآن الكريم في اتجاهات متعددة، وهي اتجاهات كلها تجاوزية غير استاتيكية؛ وهي تجاوزية تتجلى من خلال التوسعة مع الاحتفاظ على كل القوة التي تستبطنها الحقائق الموسّعة، ويجري ذلك بطريقة متنامية، إذ بعد كل مرحلة من مراحل الهيمنة، يبنى على الحقائق الجديدة لكي تتم الهيمنة بها بدورها على مفاهيم وحقائق مستقرة أخرى وتتم توسعتها، لكي تشمل أبعادا أخرى لم تكن تشملها في مرحلة الخصوصية؛ لأن الوحي في المراحل السابقة عن نزول القرآن المجيد كانت له خصوصيته؛ إذ كان يُبعث الرسول النبي من أجل هداية الخلق وإرشادهم إلى الصواب ضمن السياقات التي يوجد فيها، ووفق توازنات معينة. فعيسى عليه السلام -على سبيل المثال- يأتي في وقت قد غرقت فيه أمة بني إسرائيل وانغمست في العالم[1]؛ فجاء بهذه الدفقة الروحانية من أجل انتزاع وانتشال أمته وجذبها الشديد لتخليصها من هذا الانغماس، وقد كان أفق دعوته وهدايته عليه السلام متسقا مع أزوف زمن بعثة نبي الختم صلى الله عليه وسلم، وظل هذا الأفق مفتوحا كما يتجلى ذلك في قوله تعالى: ﴿**ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد**﴾ [الصف، 6]. إذ هو صلى الله عليه وسلم الرسول الذي سوف يُحدث التوازن المنشود؛ فنحن بصدد تخطيط وتصميم رباني يقوم على التكامل في الأدوار بين الأنبياء: الجذب من لدن عيسى عليه السلام كان قويا جدا في انتظار رسول يأتي من بعده اسمه أحمد ليُحدث التوازن المطلوب؛ فبينما كانت اليهود لا تسجد لتكون صلاتها، تبعا لذلك، جلّها وقوفا، جاء عيسى عليه السلام فنقلهم إلى السجود لتكتمل

[1]- إذ الأمم دائما تتأرجح بين قطبين؛ قطب الرهبنة (أو الخروج من العالم) وقطب التكاثر والاستكثار(أو الغرق في العالم).

مظاهر العبادة مع مجيء الرسول المبشّر به أحمد، صلى الله عليه وعلى آله وسلم الذي سيضيف الركوع إلى كل ذلك تصديقا وهيمنة.

إن تجاوز التأرجح بين هذين القطبين (قطب الرهبنة، وقطب التكاثر) يندرج ضمن مفهوم التوسعة الذي تتجلى من خلاله الهيمنة، وهو تجاوز يستكمل أبعاده ويتم، بإضافة مفهوم الميزان ﴿والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ [الرحمن، 7-9]، وهو مفهوم نقف على سريانه في كل مفردات الأداء الحضاري الإسلامي من خلال تأطير وتوجيه رائعين بالآيات والأحاديث المتكاملة. تتم الهيمنة أيضا من خلال "الضبط التأويلي" بتحديد أصوله وقواعده، وتبيان موقع النص والعقل ودور الإنسان ومسؤولية العالم...؛ حيث يقوم القرآن المجيد من خلال هذا الضبط بتنقية ما اعترى العقل الجماعي المسلم بسبب تسرب بعض ما كان في الأمم السابقة بفعل التداخلات التي تقع من الناحية المفاهيمية والانكسارات المعرفية التي تحصل تحت تأثيرات اجتماعية أنثروبولوجية وأخرى تاريخية.

كما نجد أن الهيمنة في القرآن المجيد تتجلى من خلال فتح المفهوم، وفتح المعتقد بطريقة تجعلهما مستمرين شاملين مستوعبين لكل عصر ولكل مصر؛ فتلتقي الهيمنة بهذا المعنى مع خصيصة الشمول والاستيعاب في القرآن الكريم.

وفيما يلي سوف نرصد منهجية عمل آلية الهيمنة في القرآن الكريم باعتبارها من مكونات منهجه النقدي من خلال كلمة مفتاح هي كلمة "الربّ".

إن القرآن عبارة عن ترتيل، وهو الترتيل الذي يشبه بيت الرُتيلاء التي تنضُد وتنسّق وتُحسّن البناء بطريقة تقوم على التفاضي والاتصال المطلق بين كل مكوناته (Web)؛ بحيث يكون المتعامل مع القرآن المجيد ،وفق هذا النموذج من المقاربة، حالاّ مرتحلا في كل حين منتقلا بين أرجاء القرآن المجيد كما قال عليه الصلاة والسلام (**أحب العمل إلى الله تعالى الحال المرتحل، قال: وما الحال المرتحل؟ قال: الذي يضرب من أول**

القرآن إلى آخره، كلما حلّ، ارتحل) أخرجه الترمذي والدارمي. وهذا المفهوم هو الذي ركّز عليه المفسرون حين قالوا: (ويفسر بعضه بعضا)، ذلك أن أول تفسير للقرآن المجيد هو عين تفسيره لذاته.

حين نأخذ كلمة "الرب" في القرآن الكريم سوف نجد أنها تنفتح على أبعاد كثيرة، فالقرآن قد نزل على العرب وهم يستعملون كلمة "الرب" إزّاء هبل، واللات، والعُزّى، وقد عدّ العادّون حوالي ستين وثلاثمائة صنما حول الكعبة، وكلمة "الرب" كانت تنسحب على هذه الآلهة بشكل "أتوماتيكي"، وإذا كانت كلمة الرب مشتقّة من ربَّ يَرُبُّ، أي باشَر يُباشر وأَشرف على المصالح يُشرف، واعتنى يعتني إلى غير ذلك من المعاني[1]. فإننا نجد أنّ مفهوم الربوبية يَبرز في القرآن المجيد باعتباره أيضا من الأمور التي تقوم بدور اللّحمة والسدى في مجتمع معين وإن بباطل، فرعون مثلا حين يقول: (أنا ربكم الأعلى) يبرز باعتباره يمثل لُحمة المجتمع من خلال توحيده لهذه الأمة من الناس، ولكن بشكل ضال بفعل هذه الربوبية المدعاة، ﴿وأضلّ فرعون قومه وما هدى﴾ [طه،79]، وهو مثال قد أعمل فيه القرآن المجيد آلية الهيمنة في اتصال بمفهوم الربّ لتوسعته وتجاوز واقعه في الأذهان نحو ما هو عليه حقيقته، أي نحو التوحيد، فبعد ادعاء فرعون أنه رب المصريين الأعلى ﴿أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات، 24]، نجده ينتقل بفعل اللقاء المستأنف مع موسى عليه السلام إلى السؤال عن رب العالمين ﴿وما رب العالمين﴾ [الشعراء، 23] فيجاب ﴿رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين﴾ [الشعراء،24]. لكي يختم مساره الجحودي بالاعتراف ولات حين مناص بما قرره نبي الله موسى عن الربوبية حين قال وهو يغرق ﴿آمنت بالذي آمنت به بنو إسرائيل﴾، كل ذلك يتم في إطار من الهيمنة المتصاعدة، ليصل في أمّ القرآن سورة الفاتحة، إلى هذا

[1]- كما فصّله المصريون القدامى عمليا من خلال اتخاذ ربّ للحرب، وربّ للمحبة، ورب للحياة وآخر للممات وكأنّ هناك تخصّصات في الإشراف والرعاية.

المفهوم العظيم الذي هو "**ربّ العالمين**"، لدرجة أنّ هذا الذي يبرز -وإن في سياق الضلال- باعتباره توحيدًا ولُحمة وسَدى في هذه المجتمعات، نَجده لا يُفقد بل نجده يصحّح ويُنّمى إلى درجة يُصبح معها مفهوم الربوبية "ربّ العالمين" قابلا لاستيعاب الكائنات كلها والأمم كلها، والشعوب كلّها، ويدخل في منظومة قرآنية بامتياز، هي منظومة التعارف: ﴿**يأيها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾ [الحجرات، 13] ولكن قبل أن يصل القرآن المجيد بهؤلاء ،وبالعالمين من خلالهم، إلى هذه الدرجة وإلى هذا المستوى نرى سيرورة تجاوز الأرباب الزائفة المرصوصة حول الكعبة بالردّ إلى رب هذه الكعبة والذي هو صاحب المنن والنعم على أم القرى وما حولها من خلال قوله تعالى: ﴿**فليعبدوا ربّ هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف**﴾ [قريش، 3-4] ثم يكون الاستيعاب تدريجيا؛ بحيث نجد التصديق والهيمنة بعد أن تمّا في هذه الاتجاهات كلها يتناميان عبر الآيات لكي يوصلانا إلى هذا المفهوم البارز الواضح المستوعب الكبير والشامل، مفهوم "ربّ العالمين" الذي يستقطب هذه الأبعاد كلّها ولكن بطريقة بنائية وتدريجية، حتى يصل بالإنسان إلى حيث يريد أن يوصله منزّل القرآن المجيد؛ (**أحسن الحديث**) [الزمر 23]، (**أحسن ما أنزل إليكم من ربكم**) [الزمر 55]

إن البحث في مسألة الهيمنة في القرآن يُفضي بنا إلى آفاق في غاية السعة والجمال، وقد قمنا الآن بالبحث في كلمة واحدة ومصطلح واحد: "**الربّ**"، ورأينا كيف أن القضية اتسعت إلى أن وصلت إلى مفهوم سام هو "ربّ العالمين"، لكي ينفسح المجال، بعد ذلك، إلى "**الرحمن الرحيم**"، انسيابا نحو:

المصور، الباري، والقدوس إلى غير ذلك من الأسماء الحسنى والتي كلها تُلقي إضاءات على مفهوم "**الربّ**".

وبالتتبع سوف نجد أنّ كل البنائية التي في القرآن المجيد سوف تُنسج حول هذا المفهوم بسعته ومداه الجديدين كما برزا في أمّ القرآن ثم في سائره، لكي تُمنح الأمة قِبلتها وتُمنح وِجهاتها المتعددة التي تُفضي بها هذه القبلة بطريقة متجددة وغير متناهية.

وجبت الإشارة هنا إلى أنّ ثمة خمسة شروط لابد من مراعاتها في أفق إعمال أوفق لمنهجية التصديق والهيمنة واستكشافٍ أدقّ لمعالمها:

الشرط الأول، الأساس، هو شرط اعتقاديّ بامتياز؛ اعتقادي بحيث يعتقد الباحث اعتقادا جازما أنّ القرآن المجيد كلام الله عز وجل ﴿**لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه**﴾ [فصلت، 24]، ﴿**ما فرّطنا في الكتاب من شيء**﴾ [الأنعام 38]، ﴿**تبيانا لكل شيء**﴾ [النحل 89] فتتوفر عنده ضمن هذا الشرط مجموعة من المنطلقات التي تُلزمه بالجدّية القصوى وهو يبحث في القرآن المجيد، وتُلزمه بأن يحشد كل طاقاته وكل نباهته، وأنْ يتوفّز كل توفّز قبل أن يدخل إلى عالم القرآن المجيد، فيكون توفّزه أكبر من توفّز الباحث الذي يدخل إلى مختبره، ومن توفّز الطبيب الذي يدخل إلى عملية جراحية مما من شأنه أن يجعل نتائج البحث أبرك إن شاء الله.

الشرط الثاني، إنْ أردنا أنْ نبحث في قضية الهيمنة بطريقة تأسيسية، وجب أن ننظر في القرآن المجيد باعتباره بناء، وأن لا يتم إغفال هذه البنائية أوالذهول عنها، إذ هما إغفال وذهول مُدخِلان في اللوم الموجّه إلى: ﴿**الذين جعلوا القرآن عِضين**﴾ [الحجر، 91]؛ وإسقاط في التعضية والتفريق والتمزيع في القرآن المجيد وفي عدم الدخول إليه باعتباره بناءً متماسكا، ترتيلا ﴿**ورتلناه ترتيلا**﴾ [الفرقان، 32] ﴿**ورتل القرآن ترتيلا**﴾ [المزمل، 4] أي: اعتبر أيها المتعامل مع القرآن المجيد هذه البنائية ولا تُهمل منه كلمةً ولا حرفا.

وهنا أريد الإشارة إلى نموذج مفاهيمي معرفي قد تسرب إلى عقول بعض علمائنا فأصبحوا بمقتضاه ينظرون إلى القرآن باعتبار أن آياته التي تحتها عمل لا تتجاوز

الخمسمائة آية على أكثر تقدير، ويسمّونها آيات الأحكام، من مجموع عدد آياته الستّ وثلاثين ومائتين وست آلاف (6236)، فأين ذهبت الآيات الأخر؟ وما هي تجليات ربانية مصدرها؟ وما هو الهدى الموجود فيها؟

مقابل هذا المنظور التي يستبطن –بدون وعي– الكثير من الانتقاء ومن الإقصاء المسبق، نجد أنّ كل حرف من القرآن المجيد فيه هدى وفيه رشاد وفيه نور، ولعل هذا من الحكم الكامنة وراء وجود الحروف المقطعة في فواتح بعض السور. وبالتالي فحين نؤمن ونسلّم بأنّ القرآن بناء، سوف نراجع وننقد مناهجنا القائمة، في أفق المواءمة المنهجية مع هذه البنائية المباركة.

الشرط الثالث، وهو فرع عن الثاني ومفاده وجوب تتبع المصطلحات قيد الدراسة في كل مواطن ورودها، واعتبار السياقات التي يتم فيها هذا الورود قبل أي تعريف لهذه المصطلحات.

الشرط الرابع، ضبط الضمائم، فإذا تم الذهول عن حقيقة أنّ الكلمة في القرآن المجيد تكون لها ضمائم كما تكون لها نظائر تلقي عليها أضواء إضافية، وإنْ لم يتم النظر في كل هذه المرافقات والمحتوشات التي تُحيط بالكلمة المصطلح فإن الباحث وإن اعتبر السياق ونظر في كل الشروط التي سلفت قد يفوّت الشيء الكثير..

الشرط الخامس، أن يكون لدى الباحث وضوح في القضايا التي يريد أن يستنطق بخصوصها القرآن المجيد في علاقة بالهيمنة، إذ حين اتضاح هذه القضايا فإنها تكون بمثابة التضاريس الفكرية والنفسية والوجدانية التي من شأنها أن تمكّن الدارس من التقاط ما يتعلق بالمواضيع المبحوث فيها من إشارات؛ وإلا فسوف تغلب على البحث العمومية والسطحية.

فالإنسان الذي قد اشتغل في التربية مثلا ووقف على بعض إشكالاتها وأدرك الأمور التي تقتضي الحل، ووقف على حيثيات التربية، يكون أكثر استعدادا لتلقي

الإشارات والآيات الموجودة في القرآن المجيد بخصوص هذه المسألة. أما إذا دخل خالي الذهن فإنّه سوف يتخطّف ويُجتال بقضايا كثيرة ومتعددة، ولن يكون الاستنطاق للقرآن المجيد بخصوص الهيمنة في مضمار التربية كما هو مرجو؛ بمعنى أنّ بناء هذه التضاريس التي سوف تلتقط الآيات المتعلقة بالقضية المدروسة لابد منه بين يدي الدخول إلى عالم القرآن الرحيب لبحثها.

الشرط السادس، وهو مسألة النماذج المعرفية، أو الأنساق القياسية، أو الأطر المرجعية التي ينطلق منها الباحث: فإن كانت مُغلَقة فاته الكثير، بخلاف الأمر إنْ دخل وهو مُطَّرِحٌ بين يدي كتاب الله عز وجل، مستعد لأنْ يتجاوز ما في ذهنه من الأطر المرجعية والأنساق القياسية والنماذج المعرفية وبناء أخرى جديدة بحيث ،وهو يبحث، تكون هناك **هيمنة ذاتية**.. مع ضرورة استدامة الانفتاح والحفاظ على الوعي التّام بأنّه إنسان محدود وبأن هذه المحدودية تقتضي التكملة..

الشرط السابع، الذي لابد منه أثناء بحث قضية الهيمنة في القرآن المجيد، هو أن تكون مستحضرا في كل لحظة كونكَ إنساناً تنتمي إلى الأسرة الآدمية الممتدة عبر الزمان والمكان وأنك تشكل معها وحدة وتعيش معها تحديات مشتركة لا بد من العمل المتظافر لرفعها، مما يجعل منك كائنا كونيا يتبنّى هموم العالمين في كافة امتداداتهم وهذا تنتج عنه حالة من المشاركة الوجدانية تساعد على تَلقّي إشارات القرآن الكريم بخصوص الهيمنة، إشارات لا سبيل إلى تلقيها في غياب هذا الشرط النفسي والوجداني.

وهذا الشرط يعدّ –في اعتباري– بمثابة الإطار العام المحدّد للوجهات التي سوف ينطلق فيها الباحث حين يكون منفتحا على هموم العالمين، ويكون عنده كل الافتقار وكل الإدراك اللذين مضت إليهما الإشارة.

فإذا تدبرت، على سبيل المثال، مفهوم الطلاق وكيف تمّ التصديق والهيمنة بخصوصه في القرآن على ما سلف، ثم نظرت في سياقات دينية وحضارية حُظر فيها الطلاق سوف تتجلى أمامك الهيمنة على هذه المفاهيم المستقرة، وسوف تكتشف كيف

أنّ القرآن المجيد قد قوّى هذا الرباط المبارك المتصل بصناعة الحياة؛ رباط التزويج، بفتحه لإمكان مفارقة الرفيق متى ما أصبحت الحياة المشتركة متعذرة لسبب أو لآخر، درءا لدواعي اللجوء إلى ما لا يحل، وهو لجوء عادة ما تفضي إليه التدينات التي لا تتيح هذه المكنة باليسر وكذا الاحتراز الموجودين في شرعة الإسلام، وهذا مما يؤهل الباحث لأن يكون أقرب نفعا للعالمين من خلال إفاضة وتعدية هدى كتاب الناس إلى الناس.

مسألة أخرى بهذا الخصوص تتجلى إن نحن انتقلنا بالبحث إلى الجوانب الفكرية وإلى الأفكار السائدة التي هي بمثابة البراديغمات المسيطرة المنتجة لما يسمى بـــ "النسق المفاهيمي المؤطر" لحضارة معينة، سوف نتبيّن من مدخل استحضار هذا الإدراك أن المنطق العام المهيمن على الحضارة الراهنة منطق يدور في فلك ما أسماه الله تعالى: ﴿ظاهرا من الحياة الدنيا﴾، في قوله سبحانه: ﴿يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون﴾ [الروم، 7]؛ أي أنّ النسق المفاهيمي التصوري في هذه الحضارة منحسر ومنحبس في هذا الإطار الذي هو ظاهر الحياة الدنيا أي: الحجب الثلاثة: حجاب الدنيا والمادة، وحجاب النفس، ثم حجاب الخلق، فإذا تم الدخول إلى القرآن المجيد في استحضار لهذا الإشكال الكبير الموجود في هذه الحضارة (الانحسار في ظاهر من الحياة الدنيا)، سوف تبرز مجموعة من المعطيات الجديدة المهيمنة والمخلّصة، كالميزان والمعاد والجزاء القائم على الحساب، والسعي إلى الرضوان، والتجانف عن الغضب والإبعاد، والتنعم بالنعيم، والفرار من الجحيم، مما يعتبر هيمنة محررة من سجن هذا الاعتقاد المحجّم لأبعاد الحياة وأبعاد الإنسان. وإذا انضاف إلى هذا، استحضار الانتماء إلى الأسرة الآدمية الممتدة في انتشارها الزماني والمكاني، والاعتقاد بوجوب تبنّي همومها لما يقارفه من الأجر والرضوان، سوف يستطيع الباحث أن يرى أوجه الهيمنة في القرآن الكريم على هذا الضرب المنحسر من التفكير، ومن ثم سوف يتمكن من تجاوزه في ذاته ثم في الآخرين من خلال إبرازه لهم وكما قال ابن خلدون: (في حلّة قوية البنيان ومتينة الأركان) بحيث تتقبّله العقول ويكون رحمة للعالمين، فهذه سبعة شروط متصلة

بقضية التصديق والهيمنة وآليات عملهما في القرآن الكريم أردتُ الإسهام بها من أجل استئناف فتح ملف هذه القضية التي أعتقد أنها لم تُعط حقّها كما يلزم ضمن الأبحاث المنتمية إلى دائرة معارف الوحي.

والله المستعان، والحمد لله ربّ العالمين.

المحور الثالث

قضايا المصطلح في الحديث الشريف وعلومه

حاجة علوم الحديث لمعجم تاريخي للمصطلحات الحديثية

الدكتور عبد الرحمن محجوبي

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

تصميم الموضوع:

- مقدمة
- دوافع البحث في الموضوع
- فكرة المعجم التاريخي
- مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة
- مفهوم المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة
- أهمية المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة
- قضايا ونماذج في ضوء المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة
- خاتمة
- لائحة المصادر والمراجع

مقدمة:

قد يتساءل المتتبع للساحة العلمية عن قيمة هذا الموضوع وأهميته، نظرا لكون معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب بفاس قد سبق له أن نظم ندوة منذ دجنبر 1996م بتنسيق مع كلية الآداب ببني ملال في الموضوع.

وقد يتساءل البعض الآخر ممن له اهتمام بالموضوع أيضا ما أهمية هذا المشروع، خاصة وأنه طبعت في الآونة الأخيرة معاجم كثيرة، وتوجد أخرى في الشبكة العنكبوتية.

وقد يتساءل البعض كما تساءل أحد الباحثين عن المعجم التاريخي للغة العربية: هل نستطيع أن ننجزه بعد مائة عام؟

عن هذه الأسئلة وغيرها سيجيب هذا البحث المتواضع بإذن الله تعالى من خلال محاوره المختلفة.

دوافع البحث في الموضوع:

لعل من أهم الدوافع **الجدل القائم الآن حول إنجاز المعجم التاريخي**، لكونه مشروعا علميا وحضاريا يهتم بثقافة الأمة، أما الأسباب الأخرى فتتمثل في كثير من القضايا العلمية الموجودة في تراثنا الحديثي القديم والتي هي من المنبهات على ضرورة إنجاز هذا المشروع، وهي:

- تحديد تاريخ ظهور المصطلح، ومتى استعمل، ومن شرحه، موجود عند المحدثين، ومثاله:

قال الذهبي في مفهوم **المفيد**: "هذه العبارة أول ما استعملت لقبا في هذا الوقت قبل **الثلاث مائة**، والحافظ أعلى من المفيد في العرف، كما أن الحجة فوق الثقة"[1].

- جمع المعاني المختلفة للمصطلح الواحد وإسنادها إلى أهلها موجود عند المحدثين أيضا، والأمثلة على ذلك كثيرة جدا نكتفي بواحد منها:

فالسخاوي (تـ: 902هـ) قال: **الحَسَن**: الذي اتصل سنده بالصدوق الضابط المتقن غير تامهما، أو بالضعيف بما عدا الكذب إذا اعتضد، مع خلوهما عن الشذوذ والعلة[1].

[1] - تذكرة الحفاظ : 3/ 979

وقال أيضا: قد وجد إطلاقه على **المنكر**. قال ابن عدي في ترجمة سلام بن سليمان الميداني: حديثه منكر وعامته حسان إلا أنه لا يتابع عليه.

وقيل لشعبة: لأي شيء لا تروي عن عبد الملك بن أبي سليمان العرزمي وهو حسن الحديث؟ فقال : من حسنه فررت. وكأنهما أراد **المعنى اللغوي**، وهو حسن المتن.

وربما أطلق على **الغريب**. قال إبراهيم النخعي: كانوا إذا اجتمعوا كرهوا أن يخرج الرجل حسان حديثه. فقد قال ابن السمعاني: أنه عنى الغرائب.

ووجد للشافعي إطلاقه على **المتفق على صحته**،

ولابن المديني في **الحسن لذاته**،

وللبخاري في **الحسن لغيره**[2].

– معرفة المراد من اصطلاحات المحدثين نبه عليها كثير من الحفاظ، وهي تحتاج إلى عُمُر متخصص لفهمها وإعدادها، ولذلك تيسيرا على الراغبين والدارسين لا بد من معجم تاريخي جامع، لأن الذي يقرأ كتب الحديث، أعني دواوين ومصنفات السنة بأسمائها المختلفة، وكتب علوم الحديث وشروحه، وكتب التراجم والسير والطبقات وغيرها يحس بهذا الأمر، ومن الذين أشاروا إلى هذا الأمر :

الذهبي حين قال: "نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح وما بيْنَ ذلك من العبارات المتجاذبة، ثم أهم من ذلك أن نعلم بالاستقراء التام عُرف ذلك الإمام الجهبذ، واصطلاحه، ومقاصده بعباراته الكثيرة"[3]

[1] – فتح المغيث: 70/1

[2] – فتح المغيث: 72/1

[3] – الموقظة ص: 82.

وقال ابن كثير: "وبين ذلك - أي: عبارات التعديل وعبارات التجريح- أمور كثيرة يَعْسُر ضبْطُها ... وثَمَّ اصطلاحات لأشخاص - أي خاصة بهم- ينبغي التوقف عليها"[1]

فكرة المعجم التاريخي:

ترجع فكرة المعجم **التاريخي** بصفة عامة إلى عقود قليلة خلت[2] ومن الجهود التي تذكر على سبيل المثال :

أولا: بجهودات مجمع اللغة العربية بالقاهرة الذي يعتبر إنجاز المعجم التاريخي للغة العربية أحد الأهداف الرئيسية التي نص عليها قانونه منذ تأسيسه عام 1932م، وقد اختار المعجم التاريخي للغة العربية موضوعاً للمؤتمر السنوي في دورته الثانية والسبعين المنعقدة بالقاهرة في الفترة من 23 مارس إلى 3 أبريل 2006م. وبرعاية من الشيخ سلطان بن محمد القاسمي، الرئيس الأعلى لجامعة الشارقة، عضو المجلس الأعلى للاتحاد، حاكم الشارقة، انعقدت في المدة ما بين 17 - 19 ديسمبر عام 2006م ندوة اتحاد المعاجم العربية حول المعجم التاريخي للغة العربية بالتعاون مع جامعة الشارقة ودائرة الثقافة والإعلام بحكومة الشارقة وجمعية حماية اللغة العربية بالشارقة، وكانت جامعة الشارقة هي المستضيفة لهذا العرس اللغوي. كما قام الشيخ سلطان برعاية المعجم التاريخي والإنفاق عليه في كل مراحله وإقامة مقر له في القاهرة.

---

[1] - اختصار علوم الحديث: ص75.

[2] - المعجم التاريخي فكرة ظهرت عند المستشرقين أسوة بما وجدوه في بعض اللغات الأوروبية، ويعتبر المستشرق الألماني فيشر(1865- 1949م) عضو المجمع اللغوي المصري منذ تأسيسه، ممن كانت له فكرة جمع معجم لتاريخ المعاني في لغة العرب وتطورها عبر العصور، لكنه مات قبل أن يرى معجمهُ النور.

ثانيا : مجهودات جمعية المعجمية العربية بتونس من خلال اهتمام الجمعية بالمعجم التاريخي والدعوة إلى أن يكون للعربية معجم تاريخي، ولاهتمام الجمعية بالمعجم التاريخي عقدت له ندوة خاصّة عنوانها (**المعجم العربيّ التاريخي : قضاياه ووسائل إنجازه**) بتاريخ 14 -17 نوفمبر1989م، ناقشت فيها أهمّ قضايا المعجم التاريخي، ونشرت بحوث الندوة في جزء خاص به من المجلة التي تصدرها (مجلة المعجمية)[1]، وهي مجلة علمية متخصصة في الدراسات المعجمية.

ثالثا: إنجازات معهد الدراسات المصطلحية بفاس الذي اكتمل بناؤه في 6 ذي الحجة 1413هـ الموافق لـــ: 1993/5/28م، وسأتحدث عن الجانب الخاص بهذا الموضوع في محور مستقل، لأنه هو الذي يهمنا الآن، كما في المحور الموالي:

مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة:

حينما نتحدث عن علم الحديث النبوي الشريف على وجه الخصوص، فالمبادرات الفعلية المتعلقة بإنجاز معجم تاريخي في حدود الاطلاع والمتابعة للساحة العلمية، تتمثل في مجموعة من الندوات والدورات والمحاضرات والأيام الدراسية التي قام بها معهد الدراسات المصطلحية[2] بجامعة سيدي محمد بن عبد الله بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، بمدينة فاس نعرضها كما يلي:

أولها: نظم معهد الدراسات المصطلحية بتنسيق مع شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب ببني ملال ندوة دولية حضرها أساتذة وباحثون من الكويت وتونس، ومن

[1]- طبعته بيت الحكمة بقرطاج في أكتوبر 1991م.

[2]- من البحوث المطبوعة مجموعة من دراسات مدير المعهد الدكتور الشاهد البوشيخي التي خصصها لهذا الأمر منها على سبيل المثال: دراسة بعنوان: «مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية» بين فيها المراد من المشروع، وموجبات البحث فيه، وأهدافه، ومراحله، ووسائله.

مختلف الجامعات المغربية، بعنوان: **"مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية"**[1] أيام: 23- 24 – 25 رجب 1417هـ/5 – 6 – 7 دجنبر 1996م، وكان من بين أهدافها الاتفاق بعد الحوار والنقاش والتدارس على تصور واضح وناضج لمشروع المعجم، ومراحل إنجازه ووسائله، واستيعاب المنجز في الموضوع وتقويمه والبناء عليه، كما أنه خلال هذه الندوة هناك من المشاركين[2] من اقترح مشروع معجم عن طريق جرد الألفاظ الحديثية التي يراها أساسية في المعجم، لكنها قائمة على **"الحرص"** وليس على **"الدرس"**، ومع ذلك فهي لا تخلو من أهمية، وهي كونها لبنة في هذا الصرح العلمي التاريخي المنشود.

وفي سنة 2005م أصدر معهد الدراسات المصطلحية الطبعة الأولى من **"المعجم التاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة في تفسير الطبري"**[3] الذي يعتبر خطوة من خطوات مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة، ونموذج مؤسس ومُؤذن بانطلاق صناعة المعاجم التاريخية وتأليفها في مختلف العلوم، وجعلها بين يدي المهتمين. وبموازاة لإعداد هذا العمل وإنجازه، هناك جهود منصبة ومنكبة لمشاريع أخرى، نسأل الله تعالى أن ترى النور في أقرب الآجال.

وبين هذين وبعدهما بذل المعهد جهودا يكفي التنبيه عليها، لأن الوقت لم يسمح بعرضها بتفصيل.

---

[1] – نشرت أعمالها في العدد الرابع من مجلة دراسات مصطلحية سنة: 1425هـ/2005م.

[2] – د. محمود أحمد الطحان، ود. وهبة الزحيلي، ينظر على التوالي : مجلة دراسات مصطلحية العدد الرابع، ص : 32-52. وص : 146- 149.

[3] – تأليف الدكتورة فريدة زمرد، مطبعة انفوبرانت، فاس – المغرب.

مفهوم المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة:

يقصد بالمعجم: ذلك الكتاب الجامع لمصطلحات أهل فن من الفنون، مرتبة على حروف المعجم، أي حروف اللغة العربية بترتيبها المعروف (ألف، باء، تاء) إلخ.

ويقصد التاريخي: أنه يتضمن المعنى أو المعاني الاصطلاحية التي أعطيت للمصطلح الواحد في مرحلة من المراحل، أو خلال مراحل تاريخية مختلفة، فهو معجم تاريخي خاص بالألفاظ الحديثية المشروحة[1] التي ضمنها علماء الحديث معاني خاصة. يصف واقعها الدلالي في كل فترة، ويرصد تطورها الاستعمالي التاريخي عبر المراحل، من خلال ترتيبها ترتيبا تاريخيا يقدم فيه المتقدم على المتأخر، والسابق على اللاحق، موثقة من مصادرها التي نقلتها عبر الأزمان والعصور.

ويقصد بالمصطلح الحديثي أمران[2]:

الأمر الأول: يطلق المصطلح الحديثي ويراد به الألفاظ الواردة في متون أحاديث الرسول ﷺ والتي هي بيان للقرآن الكريم، تفصل مجمله، وتقيد مطلقه، وتخصص عامه، وهي التي يستدل بها الفقهاء والأصوليون والمفسرون وغيرهم، ويتناولونها أثناء الحديث عن منزلة السنة من القرآن، وقد اعتنى بها العلماء من وقت مبكر، حيث ألفوا كتبا في هذا المجال تُيَسِّرُ الوقوف على ألفاظ متن الحديث النبوي بسهولة، وتمكن الراغب من الإطلاع على معنى أي مادة، دون تكلف عناء البحث وسط معاجم اللغة، حيث ألفت

[1] – يضاف إلى ذلك عبارات المحدثين المتنوعة، وأمثالهم، وإشاراتهم ورموزهم وألوانهم المختلفة المتداولة بينهم والتي ضمنوها دلالات اصطلاحية.

[2] – ينظر مجلة دراسات مصطلحية ص :62، العدد الثاني : 1423هـ – 2002م.

معاجم في القديم تشرح الألفاظ الواردة في المتن[1] التي تحمل نوعا من الغرابة. ورغم ذلك ففهم ألفاظ المتن بهذا المعنى الذي نتحدث عنه مجاله منهج الدراسة المصطلحية بأركانها.

الأمر الثاني: يطلق المصطلح الحديثي ويراد به الألفاظ التي استعملها علماء الحديث وصيروها عنوانا وعَلَمًا على نوع خاص من أنواع علوم الحديث ومصطلحه، فيما أطلق عليه في العصور المتأخرة **علم الحديث الخاص بالرواية، وعلم الحديث الخاص بالدراية**[2]، كمعرفة الصحيح والضعيف والحسن والمرسل والمرفوع والمدلس والمختلط وغيرها، وهذه موضوع هذا البحث، خاصة وأن هذا الجانب لازال بكرا في شقه المعجمي.

والدليل على ذلك أنه إلى حدود عهد السخاوي (تـــ: 902هـ) لا يوجد من قام بهذا العمل، لأنه صَرَّح بقوله: "فمن نظر كتب الرجال ككتاب ابن أبي حاتم المذكور، والكامل لابن عدي، والتهذيب، وغيرها، ظفر بألفاظ كثيرة، **ولو اعتنى بارع بتتبعها**، ووضع كل لفظة بالمرتبة المشابهة لها مع شرح معانيها لغة واصطلاحا لكان حسنا، وقد كان شيخنا– أي ابن حجر– **يلهج بذلك، فما تيسر**"[3].

---

[1] – منها كتب الغريب كـــ: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (تـــ:606هـــ) وألفت معاجم كثيرة لأطراف الحديث أو موضوعاته منذ القديم تخدم متن الحديث النبوي الشريف أيضا، وتيسر الوقوف عليه من خلال بعض ألفاظه، منها: موسوعة أطراف الحديث، للحافظ المزي (تـــ: 742هـــ). وفي العصر الحديث ألفت مصنفات كالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث لمجموعة من المستشرقين، وموسوعة أطراف الحديث للشيخ محمد السعيد زغلول.

فهذه التآليف وغيرها كثير، أكبر دليل على اهتمام أهل الحديث بالمتن كاهتمامهم بالسند، لأن الحديث سند ومتن، ولا يمكن التفريق بين السند والمتن إلا لضرورة.

[2] – أول من استعمل هذا التقسيم وعرفه هو ابن الأكفاني (تـــ: 794هـــ) في كتاب 'إرشاد القاصد' ينظر تدريب الراوي: 40/1.

[3] – فتح المغيث: 362/1. والكلام وإن جاء في سياق مصطلحات الجرح والتعديل فهو ينطبق على غيرها من مصطلحات علوم الحديث النبوي الشريف.

ثم إن المطلع على كتب الفن فيما بعد السخاوي لا يقف على ما يدل على أن عالما ما أو باحثا ما قام بهذا العمل أيضا، اللهم بعض الدراسات المعاصرة التي تظهر هنا أو هناك، تهتم بهذا الجانب أو ذاك، وبعض المعاجم التي طبعت مؤخرا كما سبقت الإشارة.

ويقصد بـــ: "المُعَرّفة": الألفاظ التي تحمل دلالة اصطلاحية في علم الحديث، والتي تم شرحها بنوع من الشرح[1]، فخرج بهذا القيد المصطلحات غير المعرفة التي تأتي في المرحلة الثانية[2] من مراحل تأليف المعجم التاريخي لكل علم، وذلك بعد القيام بالدراسة الوصفية والدراسة التاريخية لهذه المصطلحات، الدراسة بأركانها ومقاصدها المعروفة.

فالمعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة إذن : جزء من مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية الذي هو "ذلك العمل العلمي الجامع لكل الألفاظ التي تسمى مفاهيم في أي علم، مرتبة المباني ترتيبا معجميا، لتيسير الوصول إليها، معروضة المعاني عرضا تاريخيا، لرصد التطور الدلالي والاستعمالي الذي طرأ عليها، منذ ولادتها حتى آخر استعمالها"[3].

---

[1] - طريق معرفة المراد من دلالة الألفاظ بصفة عامة أحد الأمور التالية :

الأول: بيانُ واضعها ومستعملها، أي : صاحبها أنه يعني بها معنى معينا، بحيث يعرفها بنفسه، وهذا أسلم طريق.

الثاني: دلالة قرينة ما في السياق على إرادة معنى معينا للفظ، بحيث يتبادر المعنى إلى الذهن بشكل جلي.

الثالث: بَيَانُ من جاء بعد مستعمل اللفظ لدلالته بعد الاستقراء، وهذا موجود وكثير.

والرابع: تتبع استعمالات اللفظة التي لم تُعَرَّف، والعمل على بيان المراد منها بعد الدراسة المصطلحية.

[2] - وفيها سيتم بحول الله إحصاء المصطلحات في الدراسات والأبحاث المصطلحية الحديثة والمعاصرة.

[3] - مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية، ص: 7.

أهمية المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة:

أولا: تكمن هذه الأهمية في حاجة المكتبة الإسلامية إلى معجم تاريخي في مختلف العلوم ومنها علم الحديث النبوي الشريف.

وثانيا: ما يتميز به مشروع هذا العمل باعتباره إنجازا حضاريا تفتقر إليه الثقافة الإسلامية، وما يشتمل عليه من خصائص عديدة يمكن إجمالها في ثلاثة خصائص كبرى وهي :

أ ــ الاستقراء : والمراد به الجمع، وهو الخطوة الأولى الضرورية التي يبنى عليها غيرها، والتي بدونها لا يمكن الحديث عن معجم شامل لمصطلح أي علم.

قال علي بن المديني: (الباب إذا لم تجمع طرقه لم يعرف خطؤه)[1] وهذا منهج إحصائي بالنسبة للمصطلحات أيضا، فهي إذا لم تجمع تعاريفها في مراحلها التاريخية المختلفة لا يمكن دراستها الدراسة المطلوبة كما لا يمكن الوصول إلى النتائج المرغوبة التي يستقيم بها الفهم ويستريح لها العقل.

فجمع لغة المحدثين التي هي لسانهم أمر من الأهمية بمكان، لأن من جهل معاني لغة قوم يستحيل أن يتواصل معهم.

ب ــ التوثيق : ومن أشكاله :

- توثيق المصطلحات من المصادر الأصلية التي نقلتها، وذكر الجزء والصفحة التي ورد فيها المصطلح تسهيلا على الراغب في الرجوع إلى المصدر عند الضرورة إلى ذلك.

- ذكر المصادر التي نقلت التعريف، الأصلي أو الأقدم فالذي يليه، لتلمس مدى تداول المصطلح بعد من شرحه وعرفه.

---

[1] - الجامع لأخلاق الراوي 212/2

- وضع بعض الهوامش المساعدة على فهم المصطلحات، موثقة من مظانها الأصلية.

ج ــ التاريخية : ومن مظاهرها:

- إحصاء المصادر الحديثية مرتبة حسب تاريخ وفاة أصحابها واحدا بعد آخر.

- ترتيب تعاريف المصطلح الواحد حسب وفاة الشراح الأقدم فالذي يليه، وهذا ما يسهل على القارئ تتبع تطور دلالة المصطلحات في المراحل التاريخية المختلفة، كيف بدأت، وكيف استعملت، وأين استقرت؟.

وهذه الخصائص الثلاثة إذا أحكمت ستمكن بحول الله من الوصول إلى بعض النتائج، هي:

أولا: نهج أصح الطرق واتباع أفضل المسالك في معرفة معاني ودلالات مصطلحات المحدثين القدماء الذين أسسوا هذا العلم ووضعوا قواعده ومناهجه ومصطلحاته، وبالنتيجة تصحيح ما يمكن أن يكون قد وقع من المتأخرين من سوء فهم لمعاني مصطلحات السابقين، أو أي إخلال في شرحها.

ثانيا: الوقوف على مصطلحات يمكن أن تشكل مباحث مستقلة تُضاف إلى مباحث علم الحديث، وقد وُجد في كلام بعض المصنفين ما يدل على ذلك، حيث وردت إشارات لعلوم كانت مجرد مصطلحات تَرِدُ عند المصنفين في مبحث ما أو في مباحث مختلفة، وهنا يمكن أن نعطي مثالا واحدا للتوضيح فقط وهو: مصطلح "**التخريج**" كما سيأتي.

ثالثا: تلمس ومعرفة التطور الذي طرأ على سيرة المصطلح، من خلال تطوره الداخلي الذي يتم عن طريق المشتقات، وتطوره الخارجي الذي يحدث عن طريق الضمائم التي ضمت إليه.

رابعا: توفير مادة علمية للباحثين والمهتمين تفتح بحول الله آفاقا جديدة في مجال علم مصطلح الحديث النبوي الشريف.

قضايا ونماذج علمية في ضوء مشروع المعجم التاريخي:

باختصار شديد المعجم التاريخي هو الخطوة الأولى لتسهيل عملية الوقوف على تعاريف المصطلحات الحديثية وشروحها عبر التاريخ، تمهيدا لدراسة مفاهيمها دراسة مصطلحية، وفي هذا المحور نعرض لبعض القضايا والنماذج التي توضح الحاجة الماسة لهذا المشروع وهي:

- تطور مباحث علوم الحديث:

سبقت الإشارة إلى أنه وُجد في كلام بعض المصنفين ما يدل على وجود علوم كثيرة في حاجة إلى الاهتمام، فقد ذكر صديق بن الحسن القنوجي (ت: 1307هـ) أنواعا لم يتم التنصيص عليها من قبل من سبقه، فجعل من فروع الحديث : "علم شرح الحديث، ورود الحديث وأزمنته، علم ناسخ الحديث ومنسوخه، علم تأويل أقوال النبي عليه الصلاة والسلام، علم رموز الحديث وإشاراته، علم غرائب لغات الحديث، علم دفع الطعن عن الحديث، علم تلفيق الأحاديث، علم أحوال رواة الأحاديث، علم طب النبي عليه الصلاة والسلام"[1]

والدليل على أن هذه الأنواع تتطور وتنمو، أن الناظر في مؤلفات المحدثين يلحظ ما يلي:

ألف الحاكم (ت: 405هـ) كتابه "معرفة علوم الحديث" وذكر فيه اثنين وخمسين (52) نوعاً من أنواع علوم الحديث.

[1] - أبجد العلوم 67/1.

ثم ألف بعده الحافظ ابن الصلاح (ت: 643هـ) كتابه "علوم الحديث" فذكر فيه خمسة وستين (65) نوعاً من تلك المصطلحات.

ومن الذين استدركوا على ابن الصلاح، البلقيني (ت:805هـ) في محاسن الاصطلاح حيث زاد عليه خمسة أنواع فأصبحت سبعين(70) نوعا.

ثم جاء الحافظ السيوطي (ت: 911هـ) فزاد عليهما في كتابه "تدريب الراوي" حتى أوصل الأنواع إلى ثلاثة وتسعين (93 نوعاً).

وقد ذكر هؤلاء تعريفات محددة لكثير من تلك الأنواع، ولم يعرفوا بعضها الآخر، فاحتاج الأمر إلى تتبع واستقراء كتب مصطلح الحديث وعلومه الأخرى، رغبة في الوقوف على تعريفات لتلك المصطلحات والأنواع التي لم يذكروا تعريفا لها.

ثم إن الناظر في بعض المباحث الحديثية كالتي تتحدث عن مراتب ألفاظ الجرح والتعديل، وطرق تصنيف الحديث، يدرك أنها تطورت من مرحلة تاريخية إلى أخرى.

- إشكال التسمية في العلم الذي يهتم بالحديث النبوي الشريف:

المتأمل في عناوين تصانيف ومؤلفات أهل الحديث الأوائل التي صنفوها لبيان دلالة مصطلحاتهم يجد أنها اتخذت أسماء متنوعة عرفت بـــ: (علوم الحديث) أو (أنواع علم الحديث) ونحو ذلك من المسميات، ولم تكن تسمى بـــ : (مصطلح الحديث)، كما هو واضح من صنيع الخطيب والحاكم وابن الصلاح.

وتسمية علوم الحديث التي تعنى ببحث أصول الحديث وفنونه المختلفة بـــ: (المصطلح الحديثي)[1] إنما شاعت وانتشرت في هذا العصر بخلاف الأعصار الماضية، وقد يكون تسمية علوم الحديث بـــ"المصطلح" أخذ على الأرجح من تسمية الذهبي (ت: 748هـ) مؤلفه: "الموقظة في علم مصطلح الحديث" أو غيره كابن حجر (ت: 852هـ)

[1] - وسبب تسميته "علم مصطلح الحديث" لكثرة المصطلحات التي أطلقها علماء الحديث على أنواع علوم الحديث المختلفة : كمعرفة الصحيح، والحسن، والضعيف، وغيرها، فهذا الأمر بدوره يحتاج إلى عناية خاصة.

الذي اختار لمختصره في علوم الحديث عنوان: "نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر"، وزاد هذا الاستعمال قوة الاهتمامات المعاصرة بالدراسات المصطلحية المختلفة.

وهنا يمكن أن يتساءل كل مهتم: ما سبب هذا التعدد في التسمية؟ وما المقصود منه؟ وغير ذالك.

– إشكالية المتقدم والمتأخر من المحدثين:

هنا يطرح سؤال: من هو المتقدم ومن هو المتأخر؟ خاصة وأن هذا الجانب يمثل واقعا تاريخيا موجودا يحتاج إلى دراسة وتحديد، نظرا للاختلاف في ذلك، وهذه نصوص تبين التباين بين أهل الفن في الموضوع:

فالذهبي(ت:748هـ) قال: "الحد الفاصل بين **المتقدم والمتأخر**، هو رأس سنة **ثلاثمائة**"[1].

أما ابن حجر (ت: 852هـ) قال: "**المتأخرون** وهم: من بعد **الخمسمائة** وهلم جرا"[2].

– علم التخريج ومصطلحاته:

جرت عادة المصنفين أن يذكروا مصطلح "**التخريج**" في مباحث متفرقة حسب الحاجة[3]، وفي هذا العصر ألفت فيه مؤلفات عديدة[4] صيرته ليس مجرد مبحث خاص وحسب، ولكن أكثر من ذلك، فقد أصبح **علْما** مستقلا بذاته له آدابه الخاصة به. ورغم

---

[1] – ميزان الاعتدال 4/1

[2] – النكت 586/2

[3] – باستثناء القاضي عياض فقد خصص بابا عنونه بقوله: باب التخريج والإلحاق للنقص. الإلماع ص: 162.

[4] – ذكر بكر بن عبد الله أبي زيد عناوين اثني عشر مؤلفا وبحثا في التخريج وأصوله، ينظر: التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل، ص: 87-92

ذلك فالناظر يلحظ أن مصطلحاته وإن كان بعضها معرفا في كتب علوم الحديث، فهي في حاجة إلى جمع وتصنيف وتوثيق، كما أنها في حاجة إلى أن يتم تتبعها من الكتب المصنفة الخاصة بتخريج الأحاديث، لكونها مجال التطبيق العملي لهذا الفن.

ونظرا لما لعلم التخريج من أهمية في حفظ الحديث والسنة من التحريف، فإن مصطلحاته: كذكره، أورده، رواه، أخرجه، خرجّه، المُخرِج أو المُخَرِّج، المَخْرَج، تخريج الحواشي، تخريج الساقط، إلخ. تحتاج إلى عناية خاصة.

– مراتب المحدثين.

نقل المناوي في أوائل شرح الشمائل عن المطرزي قال : لأهل الحديث مراتب :

أولها : الطالب وهو المبتدئ، ثم المحدث: وهو من تحمل روايته واعتنى بدرايته. ثم الحافظ: وهو من حفظ مائة ألف حديث متنا وإسنادا. ثم الحجة: وهو من أحاط بثلاثمائة ألف حديث، ثم الحاكم: وهو من أحاط بجميع الأحاديث المروية"[1].

وقال التهانوي: "قال ابن المطرز: لأهل الحديث مراتب: أولها الطالب وهو المبتدئ الراغب فيه، ثم المحدث وهو الأستاذ الكامل، وكذلك الشيخ والإمام بمعناه، ثم الحافظ وهو الذي أحاط علمه بمائة ألف حديث متنا وإسنادا وأقوال روايته جرحا وتعديلا وتاريخا، ثم الحجة وهو الذي أحاط بثلاثمائة ألف حديث"[2].

وقد نقل المتأخرون هذا الكلام بدون تدقيق وتمحيص وتدبر ودون تبين المراد من دلالة الألفاظ، وتقليد المتأخرين له دون تمييز جعل من جاء بعدهم يدخلون في مراتب أهل الحديث ما ليس منها.

[1] – توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية. ص: 16.

[2] – كشاف اصطلاحات الفنون 38/1.

فلفظ "**الحاكم**" مثلا هو لقب عائلي لبعض الحفاظ والمحدثين ومنهم أبو عبد الله النيسابوري الحافظ المتوفى سنة 405 هـ وصاحب كتاب "المستدرك" وغيره.

و"**الحجة**" كما ورد عند الذهبي من مراتب التعديل لا الحفظ.

خاتمة:

هذه بعض التأملات في بعض الجوانب في علم الحديث النبوي الشريف تدلل على أهمية مشروع: المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية المعرفة، وحاجة المكتبة الإسلامية له، وهو مشروع كما لا يخفى على أحد يحتاج إلى تكاثف الجهود من طرف أبناء الأمة المختصين المخلصين لإنجازه، ولا شك أن ثمة عقبات وتحديات، لكن من عرف ما قصد هان عليه ما وجد.

والسلام علكم ورحمة الله تعالى وبركاته

لائحة المصادر والمراجع:

1. **أبجد العلوم**، تأليف صديق بن الحسن القنوجي (تـ: 1307هـ) تحقيق: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. طبع سنة 1978م.

2. **الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع** – دار التراث، القاهرة. المكتبة العتيقة، تونس، الطبعة: 2.

3. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث** للحافظ ابن كثير، تحقيق أحمد شاكر- دار الفكر.

4. **التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل**، تأليف: بكر بن عبد الله أبي زيد، ط: 1، سنة 1413هـ، دار العاصمة، الرياض – المملكة العربية السعودية.

5. **تذكرة الحفاظ**، للذهبي، دار الفكر العربي.

6. **توجيه العناية لتعريف علم الحديث رواية ودراية**، تأليف عبد الله بن الصديق الغماري، ط1، سنة 1411هـ/1990م، دار الكتبي.

7. **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع** – مكتبة المعارف، الرياض، طبعة: 1403هـ/1983م

8. **دليل معهد الدراسات المصطلحية** بكلية الآداب، ظهر المهراز – فاس، 1422هـ/2001م.

9. **فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي**، تأليف الإمام شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي- دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة: 1، 1403هـ/ 1983م.

10. **مجلة دراسات مصطلحية**، مجلة محكمة يصدرها معهد الدراسات المصطلحية، العدد: 4، (عدد خاص بندوة: مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات الحديثية) طبعت: 1425هـ/2005م – مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء – المغرب.

11. **مجلة المعجمية**، العددان الخامس والسادس، طبعته بيت الحكمة بقرطاج في أكتوبر 1991م، المطبعة الأساسية المنطقة الصناعية بنعروس.

12. **محاسن الاصطلاح في تضمين ابن الصلاح**، تأليف: البلقيني، وضع حواشيه خليل المنصور، ط:1 سنة 1420هـ/1999م، دار الكتب العلمية- بيروت، لبنان.

13. **مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية**، تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي، الطبعة:1، 1423هـ/ 2002م مطبعة انفوبرانت، فاس – المغرب.

14. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى: 1382هـ/ 1963م، دار إحياء الكتب العربية.

15. **الموقظة في علم مصطلح الحديث**، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة، الطبعة 4، سنة 1420هـ، مكتبة المطبوعات الإسلامية.

16. **النكت على كتاب ابن الصلاح**، ابن حجر العسقلاني (773-852هـ)، تحقيق ودراسة الدكتور: ربيع بن عبد الهادي عمير، ط:1سنة 1404هـ/1984م، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – المملكة العربية السعودية.

نحو منهج لفهم اصطلاحات الجرح والتعديل

الدكتور عبد الهادي الحمليشي

دار الحديث الحسنية بالرباط.

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وآله وصحبه ومن والاه.

قال الإمام الثوري: "لو همّ رجلٌ أن يكذب في الحديث، وهو في بيت في جوف بيت لأظهر الله عليه".

مدخل:

اختلفت توصيفات النقاد من أئمة أهل الحديث للرواة جرحا وتعديلا؛ اختلافا يصعب معه إيجاد اصطلاح موحد في مجموعة من التوصيفات؛ بل قد تتفق ألفاظهم وتختلف مقاصدهم، والمتتبع لاصطلاحات أهل الحديث لا ينقضي عجبه من كثرتها وغرابة بعضها، وأنت تتبع كتب الجرح والتعديل لا تكاد تخطئ عينك كل مرة اصطلاحا جديدا لا عهد لك به، مما يحثنا على الدعوة إلى وضع منهج لفهم ألفاظ الجرح والتعديل المشتركة بين النقاد والخاصة بكل ناقد؛ للموازنة بين أقوالهم المختلفة في الرجل الواحد، وفهم حكم الناقد على الراوي في حال الانفراد، مترسمين في عملنا فهم أسباب اختلاف النقاد في أحكامهم على الرواة جرحا وتعديلا، من خلال خطوتين؛

- تتعلق الأولى **بالراوي**؛ وتقوم على استخراج المعايير التي لاحظها الأئمة النقاد في الرواة وبنوا عليها أحكامهم.

- وتتعلق الثانية **بالناقد** وتقوم على استحضار حاله من حيث مجموعة من الاعتبارات.

وتتغيى ترسيم معالم منهج موحد للحكم على الرواة جرحا وتعديلا نستفيد فيه من تجارب سابقة (وإن كانت تطبيقية لا منهجية)، ونتقصد منها الفصل في الاختلاف الحاصل بين النقاد في الرواة؛ وتصنيف الرواة الذين سكت عنهم الأئمة أو فقدت أقوال الأئمة فيهم جرحا أو تعديلا. مؤسسين بذلك نواة لـ«دائرة معارف»، أو «موسوعة علمية جامعة» للجرح والتعديل، وهو مشروع ضخم نتوسم أن تتبناه مؤسسة أكاديمية وتجند له مواردها المادية والبشرية.

وتأتي هذه الورقة لتضع معالم هذا المشروع من خلال النقطتين السالفتي الذكر، وأتصور أن ذلك لن يتم إلا ببيان هذه العناصر:

– أولا – نشأة وتطور نقد نقلة الآثار

– ثانيا– أسباب اختلاف النقاد في الحكم على نقلة الآثار

– وخاتمة يقترح فيها تصور أولي لوضع منهج موحد لفهم مصطلحات الجرح والتعديل.

أولا – نشأة وتطور نقد نقلة الآثار:

يستمد نقد نقلة الآثار أصوله من كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والنصوص المؤصلة له متوافرة، كتعديل الله لحال أصحاب رسول الله من المهاجرين والأنصار ومن اتبعوهم بإحسان[1]، وتأكيد رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا التعديل جملة وتفصيلا[2]، وتنبيه الله إلى ضرورة الاحتياط في قبول خبر الفاسق[3]، وذكر النبي صلى الله عليه وسلم لأوصاف البعض في باب النصيحة كقوله: "بئس أخو

[1]- اقتباس من سورة التوبة الآية 100.

[2]- فتح الباري 365/20.

[3]- الحجرات 6.

العشيرة[1]"، وقوله: "أما معاوية فصعلوك لا مال له[2]"، والتحذير من المنافقين منهم، وتعتبر قائمة المنافقين التي لقنها لحذيفة بن اليمان أول جريدة في بيان أسماء المجرحين[3]، ولعل أول من عرف بالتأليف في تواريخ الرجال الإمام الليث بن سعد الفهمي عالم مصر (94-175هـ)[4]. وأول مصنَّف جامع لأسماء الرواة إلا ما شذ هو "التاريخ الكبير" للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، احتوى على بضعة عشر ألف ترجمة[5]. وكأن الإمام أراد من تأليف تاريخه الكبير واستيعاب الرواة من الصحابة فمن بعدهم إلى طبقة شيوخه، وقد أعظم شيوخُه ومن في طبقتهم تاريخه؛ حتى أن شيخه الإمام إسحاق بن إبراهيم المعروف بابن راهويه لما رأى التاريخ لأول مرة لم يتمالك أن قام فدخل به على الأمير عبد الله بن طاهر فقال: "أيها الأمير ألا أريك سحراً"[6].

لكن تاريخ البخاري لم يصرح في كل ترجمةٍ بالحكم على الرواة بالتعديل أو الجرح، فتفطن الإمامان الجليلان أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي وأبو زرعة عبيد الله بن عبد الكريم الرازي إلى ذلك؛ -وهما من أقران البخاري ونظرائه في العلم والمعرفة والإمامة- فعزما على تداركه وسد خُلَّته؛ "فعن أبي أحمد الحاكم الكبير أنه ورد الرَّيَّ فسمعهم يقرءون على ابن أبي حاتم كتاب الجرح والتعديل حيث قال: فقلت لابن عبدويه الوراق: هذه ضُحْكَة أراكم تقرءون كتاب التاريخ للبخاري على شيخكم على الوجه وقد نسبتموه إلى أبي زرعة وأبي حاتم - فقال: يا أبا أحمد إن أبا زرعة وأبا حاتم

---

[1]- صحيح البخاري 2244/5/ح5685-2250.

[2]- صحيح مسلم 1114/2/ح1480.

[3]- فتح الباري 37/13، تفسير القرطبي 196/8، الأحاديث المختارة 123/2. تهذيب الكمال 501/5، الزواجر 31/1.

[4]- له تاريخ ذكره ابن النديم في كشف الظنون ص 281.

[5]- مقدمة موضح أوهام الجمع والتفريق.

[6]- مقدمة الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 10/1.

لما حُمِل إليهما تاريخ البخاري قالا: هذا علم لا يستغنى عنه ولا يحسن بنا أن نذكره عن غيرنا – فأقعدا عبد الرحمن يسألهما عن رجل بعد رجل وزادا فيه ونقصا"[1].

ولا ريب أن ابن أبي حاتم حذا في الغالب حذو البخاري في الترتيب؛ وساق كثيرا من التراجم... وهذا لا يغض من تلك المزية العظمى وهي التصريح بنصوص الجرح والتعديل وإضافة فوائد في جل التراجم، وزيادة تراجم أخرى كثيرة، وتدارك أوهام وقعت للبخاري إلى غير ذلك. والظن الراجح أن الباعث لهما على إقعاد عبد الرحمن وأمرهما إياه بما أمراه إنما هو حرص على تسديد ذاك النقص وتكميل ذاك العلم، ولا أدل على ذلك من وسم الكتاب نفسه باسم"كتاب الجرح والتعديل"[2].

وكان حرص ابن أبي حاتم شديدا بإرشاد الإمامين على استيعاب نصوص أئمة النقد في الحكم على الرواة بتعديل أو جرح، وقد حصل في يده ابتداء نصوص ثلاثة من الأئمة: أبوه، وأبو زرعة، والبخاري. أما أبوه وأبو زرعة فكان يسألهما في غالب التراجم التي أثبتها في كتابه ويكتب جوابها، وأما نصوص البخاري فإنه استغنى عنها بموافقة أبيه للبخاري في غالب تلك الأحكام، ومعنى ذلك أن أبا حاتم كان يقف على ما حكم به البخاري فيراه صوابا في الغالب فيوافقه عليه فينقل عبد الرحمن كلام أبيه[3].

ثم تتبع ابن أبي حاتم نصوص الأئمة فأخذ عن أبيه، ما رواه عن عمرو بن علي الفلاس مما قاله باجتهاده، وما يرويه عن عبد الرحمن بن مهدي ويحيى بن سعيد القطان

---

[1]- تذكرة الحفاظ 3\175. 978. وهذا يوحي أن أبا أحمد سمعهم يقرءون بعض التراجم القصيرة التي لم ينقل ابن أبي حاتم فيها ذكر الجرح والتعديل، ولا زيادة مهمة على ما في التاريخ. فاكتفى بتلك النظرة ولو تصفح الكتاب لما قال ما قال.

[2]- مقدمة الجرح والتعديل 11/1

[3]- وكان محمد بن يحيى الذهلي قد كتب إليهم فيما جرى للبخاري في مسألة خلق القرآن على حسب ما تقوله الناس على البخاري كما ذكره ابن أبي حاتم في ترجمة البخاري من كتابه. فكأن هذا هو المانع لبن أبي حاتم من نسبة أحكام البخاري إليه. والله أعلم

مما يقولانه باجتهادهما، ومما يرويانه عن سفيان الثوري وشعبة؛ وأخذ عن صالح أيضا وعن محمد بن أحمد بن البراء ما يرويانه عن علي بن المديني مما يقوله باجتهاده ومما يرويه عن سفيان بن عيينة وعن عبد الرحمن بن مهدي وعن يحيى بن سعيد القطان.

وحرص الحرص التام وسعى ما وسعه السعي في استيعاب جميع أحكام أئمة الجرح والتعديل في الرواة إلى عصره[1] ينقل كل ذلك بالأسانيد الصحيحة المتصلة بالسماع أو القراءة أو المكاتبة. ففي آخر ترجمة طاوس من الكتاب قول الراوي عنه: وقال: "سألنا أبا محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم فقلنا هذا الذي تقول: "سئل أبو زرعة" سأله غيرك وأنت تسمعه أو سأله وأنت لا تسمع؟" فقال: "كلما أقول: سئل أبو زرعة؛ فأنا قد سمعته منه؛ إلا أنه سأله غيري بحضرتي؛ فلذلك لا أقول سألته؛ وأنا فلا أدلس بوجه ولا سبب..، أو نحو ما قال، والمعنى هذا والله أعلم" [2] .

قال أبو محمد: "وقصدنا بحكايتنا الجرح والتعديل في كتابنا هنا الى العارفين به العالمين له متأخرا بعد متقدم الى ان انتهت بنا الحكاية إلى أبي وأبي زرعه رحمهما الله و لم نحك عن قوم قد تكلموا في ذلك لقلة معرفتهم به ونسبنا كل حكاية الى حاكيها والجواب الى صاحبه ونظرنا في اختلاف أقوال الأئمة في المسؤولين عنهم فحذفنا تناقض قول كل واحد منهم وألحقنا بكل مسؤول عنه ما لاق به وأشبه من جوابهم على أنا قد ذكرنا أسامي كثيرة مهملة من الجرح والتعديل كتبناها ليشتمل الكتاب على كل من روي عنه العلم رجاء وجود الجرح والتعديل فيهم فنحن ملحقوها بهم من بعد إن شاء الله تعالى. وخرجنا الأسامي كلها على حروف المعجم وتأليفها وخرجنا ما كثر منها في الحرف الواحد على المعجم أيضا في أسماء آبائهم ليسهل على الطالب إصابة ما يريد منها ويتجه لموضع الحاجة إليها إن شاء الله تعالى"[3].

---

[1]- الجرح والتعديل 1/12-13.

[2]- الجرح والتعديل 1/13- ج4/ص500.

[3]- الجرح والتعديل 1/31. 1/38.

وقد يحكي في الجرح والتعديل عن بعض شيوخه؛ محمد بن مسلم بن وارة، وعلي بن الحسين بن الجنيد بالإضافة إلى ما حكاه عن أبيه وأبي زرعة، وقد يتكلم باجتهاده[1].

فكتاب الجرح والتعديل هو بحق أم كتب هذا الفن ومنه يستمد جميع من أتى بعده وقد نبه على ذلك المزي في خطبة تهذيب الكمال حيث قال: "واعلم أن ما كان من هذا الكتاب من أقوال أئمة الجرح والتعديل ونحو ذلك فعامته منقول من كتاب الجرح والتعديل لأبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الحافظ ابن الحافظ، ومن كتاب الكامل في ضعفاء الرجال لأبي أحمد عبد الله بن عدي الجرجاني الحافظ، ويسمى أيضا الكامل في معرفة ضعفاء المحدثين وعلل الحديث، ومن كتاب تاريخ بغداد لأبي بكر محمد بن علي بن ثابت"[2]

ولما اتجه التأليف في علم الحديث -شأن سائر العلوم -في القرن السابع والثامن والتاسع الهجري إلى الموسوعية بحيث إن متأخري علماء الحديث الذين ألفوا الموسوعات الرجالية تفطنوا إلى ضرورة التوفيق والترجيح[3]؛ خاصة إذا علمنا أن مصطلح الحديث يعرف اختلافا من محدث لآخر، وألفاظ الجرح والتعديل تتباين من ناقد لآخر؛ ومن ذلك أن القدامى كانوا يتورعون فلا يصدرون أحكاما نهائية[4]، يشهد لهذا قول الثوري: "أنا في هذا الحديث منذ ستين سنة، وما من عملي شيء أنا أخوف منه من هذا الحديث[5]. ومثل ذلك ما رواه هارون بن عبد الله الحضرمي قال: "سمعت ثلاثة من أهل العلم عبد

---

[1]- الجرح والتعديل 13/1.

[2]- تهذيب الكمال للمزي 152/1، الجرح والتعديل 14/1.

[3]ـــ ومن ذلك ما قام به ابن حجر في تقريب التهذيب الذي لخص به تهذيب التهذيب، وشرح في مقدمته الاصطلاحات التي استخدمها.

[4]- وبالمقارنة فإن أحكام المتأخرين في الراوي قاسية ومباشرة.

[5] - الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 59/1-61.

العزيز بن أبي حازم، وإبراهيم بن سعد، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم كلهم يقول: وددت أني خرجت من هذا العلم كفافا لا لي ولا علي"[1]، ومثله أيضا قول هشام الدستوائي وكان يقول: "ليتنا ننجو من هذا الحديث كفافا لا لنا ولا علينا"[2]. فهذا كلام المؤمن الشديد الخشية تتضاءل عنده حسناته الكثيرة العظيمة ويتعاظم في نظره ما يخشى أن يكون عرض له من تقصير أو خالطه من عجب، وقد قال أمير المؤمنين عمر بن الخطاب نحو هذا فيما كان له بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من عمل، وإنما كان عمله ذلك جهادا في سبيل الله وإعلاء دينه وتمكين قواعده وإقامة العدل قدر المستطاع، وغير ذلك من الأعمال الفاضلة وقد كان فيها كلها أبعد الناس عن حظ النفس، بل كان يبالغ في هضم نفسه وأهل بيته، وكل عارف بالإيمان وشأنه يعرف لكلمة عمر حقها[3].

فاشتهر عن مالك مثلا وهو المحدث الفقيه أنه يطلق "الكراهة" على "الحرام" مخافة الزلل، وغيرُه من المحدثين أيضا يتورعون في إطلاق أحكام قطعية مفصلة معربة عن الحكم المنضبط الظاهر؛ فنجد من ذلك عند البخاري مثلا لفظ: "سكتوا عنه" يريد به "متروك"[4] و"فيه نظر" يريد به "متهم"[5]، وعند ابن معين "لا بأس به"

---

[1]- ثقات ابن حبان 240/9.

[2]- سير أعلام النبلاء 150/7.

[3]- الطبقات الكبرى لابن سعد 305/3، البداية والنهاية لابن كثير 226/10، صفوة الصفوة 285/1.

[4]- مثاله محمد بن حجاج المصفر كان ببغداد عن شعبة أبو عبد الله سكتوا عنه. التاريخ الكبير ج1/ص63 . الهيثم بن عدي في فضله وجلالته يوجد في حديثه المناكير عن الثقات قال البخاري سكتوا عنه. المسند المستخرج على صحيح مسلم ج1/ص85. والقاسم بن عبد الله بن عمر قال فيه أحمد بن حنبل كان كذابا يضع الحديث ترك الناس حديثه وقال البخاري سكتوا عنه وقال أبو حاتم وأبو زرعة والنسائي متروك الحديث. مصباح الزجاجة ج3/ص202.

[5]- مثاله: عمرو الأسدي الكوفي الحناط بالنون قال ابن معين لا شيء وقال أبو حاتم ضعيف الحديث بابه عبيدة الضبي وعبد الأعلى الخزاز ونظرائهما وقال النسائي متروك الحديث وقال البخاري فيه نظر. عمدة القاري ج21/ص152. وقال أبو حاتم من عتق الشيعة صالح الحديث وقال البخاري فيه نظر وقال ابن نمير

وقد يعني به ثقة[1]، وعند أبي حاتم "صدوق" يعني به ثقة[2] .... من شدة احتياطهم رحمهم الله.

كل هذا يستدعي منا البحث والتثبت خاصة في بعض الألفاظ الغامضة التي تحتاج إلى شرح وتوجيه، وأذكر من ذلك أن الإمام أحمد سُئل عن **صالح بن كيسان فقال: "بخ بخ"** تنويها به[3]، ومن ذلك أن صالح المري ذكر يوما عند حماد بن سلمة فامتخط حماد[4]، وقد يسأل الناقد ولا يجيب فيشير بيده[5]، تهوينا لأمره، أو يعرض عن الإجابة استصغارا لشأنه ... إلى غير ذلك من الأقوال، لفظا وحركة؛ مما يوقع في الريبة عند تصنيف الراوي مثل قول الناقد وقد سئل عن راو "وهذا يشبه حديث سفيان"[6]، "وحديث سفيان لا يحتمل مثل هذا"[7].

هو من أكذب الناس وقال ابن عدي عامة ما يرويه لا يتابعه عليه أحد وقال ابن حبان كان يضع الحديث. طرح التثريب في شرح التقريب ج1/ص32.

[1]- كلثوم بن جوشن ق عن أيوب وثابت البناني وثقه البخاري وقال ابن معين لا بأس به. ميزان الاعتدال في نقد الرجال ج5/ص500.

[2]- قال أحمد بن حنبل غالب بن خطاف القطان ثقة ثقة وقال بن معين ثقة وقال أبو حاتم صدوق صالح قلت يكفيك من عدالته وثقته أن خرج له البخاري ومسلم في كتابيهما . إسماعيل ابن أسد وثقه البزار والدارقطني والذهبي في الكاشف وقال أبو حاتم صدوق. قسم الحديث (4 جزء) ج2/ص585.

[3]- الجرح والتعديل ج4/ص410.

[4]- المقنع في علوم الحديث 249/1.

[5]- خلاصة تهذيب تهذيب الكمال 405/1.

[6]- وكأنهم يستثنون هذا الحديث من سائر مرويات هذا الراوي عن سفيان الثوري. وهذا تأتى لهم بإعمال منهج المعارضة. الذي يقتضي عرض أحاديث الراوي على أحاديث الثقات. فهذا الراوي وافق الثقات فهو ثقة.

[7]- وهذا يعني أنه ضعيف

قال ابن كثير: "**قال الشيخ أبو عمرو: وأكثر ما يوجد في كتب الجرح والتعديل فلان ضعيف أو متروك ونحو ذلك فإن لم نكتف به انسد باب كبير في ذلك. وأجاب بأنا إذا لم نكتف به توقفنا في أمره لحصول الريبة عندنا بذلك**"[1].

إنّ الدارس لكتب مصطلح الحديث والمتصفح لكتب الرجال والمشتغل بعلم الحديث يجد المحدثين في موضوع تصنيف الرواة ينبهون على الصعاب واختلاف توصيات النقاد من أئمة أهل الحديث للرواة جرحا وتعديلا. اختلافا يصعب معه إيجاد اصطلاح موحد في مجموعة من التوصيات ومن ذلك نجد الحافظ الذهبي يقول: "... ثم نحن نفتقر إلى تحرير عبارات التعديل والجرح وما بين ذلك من العبارات المتجاذبة، ثم أهم من ذلك أن نعلم بالاستقراء التام عرف ذلك الإمام الجهبذ واصطلاحه ومقاصده بعباراته الكثيرة[2].

وهذا الحافظ السخاوي تلميذ الحافظ ابن حجر يقول -عند كلامه على زيادات الحافظ العراقي على كل من ابن أبي حاتم وابن الصلاح-: "فمن نظر كتب الرجال ككتاب ابن أبي حاتم المذكور والكامل لابن عدي والتهذيب وغيرهما ظفر بألفاظ كثيرة، ولو اعتنى بارع بتتبعها ووضع كل لفظة بالمرتبة المشابهة لها مع شرح معانيها لغة واصطلاحا لكان حسنا، وقد كان شيخنا يلهج بذكر ذلك فما تيسر، والواقف على عبارات القوم يفهم مقاصدهم بما عرف من عباراتهم في غالب الأحوال، وبقرائن ترشد إلى ذلك"[3].

ومن وقف على اختلاف توصيفات النقاد من أئمة أهل الحديث، وبحث في كتب الجرح والتعديل، وكتب التاريخ واشتغل بالتخريج يزداد يقينا أنه كم ترك الأول للآتي، ويدرك أن علم الحديث لم ينضج ولم يحترق بعد؛ وأنه لابد من الرجوع إلى

---

[1]- الباعث الحثيث (اختصار علوم الحديث) ج1/ص285.

[2]- الموقظة ص82.

[3]- فتح المغيث للسخاوي ج1/ص361-362.

مصنفات الأئمة ودواوين السنة، والوقوف على ألفاظ الجرح والتعديل عند الأئمة وفهم مقصدهم فيها وتوجيهها عند التعارض ... وما إلى ذلك من قضايا مصطلح الحديث التي تحتاج إلى تحرير.

ثانيا- أسباب اختلاف النقاد في الحكم على نقلة الآثار:

1- الاختلاف في النقد باعتبار الراوي:

للنقاد معايير في معرفة حال الراوي والحكم عليه جرحا وتعديلا؛ قد تختلف من ناقد لآخر مما قد يؤثر في الحكم المتوصل إليه، فمعرفة هذه المعايير أساس مكين في استخراج أسباب اختلاف النقاد في الحكم.

فإذا كانت العدالة -بعد الإسلام والعقل والبلوغ-هي السلامة من أسباب الفسق وخوارم المروءة؛ فإن ذلك لا يتم إلا بالنظر إلى حال الراوي في نفسه أولا من حيث المحافظة على الطاعات واجتناب المعاصي وسؤال أهل المعرفة به، بل واختباره إن اقتضى الأمر ذلك؛ فمن كان شديد التحفظ فيما يخرم مروءته ليس كمن يرتكب كبيرة، وبينهما مراتب تعتبر في النقد سلبا وإيجابا، كونه يروي الحديث لا يمنع من التثبت من كل صغيرة وكبيرة في تدينه، وحركته بين الناس، لأن مبنى علم الحديث على الاحتياط؛ إلا أن ذلك لا يكون محل اتفاق بين أهل العلم، فملاحظة المروءة يعتبرها بعض المحدثين تشددا، ويطرحونها من قائمة القوادح أو المعايير المعتبرة في الحكم على الراوي، بينما يعتبرها آخرون، فيكون ذلك سببا في اختلاف أقوالهم في الراوي. فقد سئل شعبة:

"لم تركت حديث فلان؟" قال: "رأيته يركض على بِرذون"[1]، وسئل الحكم بن عتيبة عن زاذان لِمَ لَمْ ترو عنه؟ فقال:

[1]- ميزان الاعتدال 5/8، الكفاية في علم الرواية 111/1، تدريب الراوي 306/1، وهو الجافي الخلقة، الجلد على السير الشعاب والوعر من الخيل غير العربية. قال الزين: فماذا يلزم من ركضه على برذون قد قيل

"كان كثير الكلام"[1].

ثم النظر في حال الراوي من حيث روايته ثانيا وهي مربط الفرس في النقد؛ إذ بها يتبين لهم كذب الراوي، أو تهمته بالكذب، أو نكارة حديثه، أو يقدحون في حفظه وضبطه، أو يتبين لهم سوء حفظه، أو يظهر لهم اختلاطه، أو ميله وانتصاره لبدعته أو مذهبه، وكل ذلك قادح في مروياته؛ مع تفاوت في درجة كل صفة من هذه الصفات، بحيث إن بعضها يسقط جميع حديثه صحيحه وسقيمه، كالكذب أو التهمة بالكذب، ولا ينظر إلى ما روى؛ ولا ينقل حديثه إلا للتحذير منه، وبالمقابل فإن القدح في حفظ الراوي وضبطه يعتبر بالمتابعات والشواهد، وقد سلك الأئمة النقاد في ملاحظة حال الراوي مسلك الاختبار: ويقوم الاختبار على أمرين إما اختبار ورع المحدث وتقواه قال الحسن بن صالح بن حي: "كنا إذا أردنا أن نكتب عن الرجل سألنا عنه حتى يقال: أتريدون أن تزوجوه"[2]، وفي حفظه وضبطه قلب الأسانيد وتلقين الأحاديث.

وهذا حماد يقول: "كنت أقلب على ثابت البناني الإسناد فيقول: لا، هذا عن فلان، هذا عن فلان"[3].

ربما يلزم منه خرم مروءته وذلك إذا كان في موضع أو حال لا يليق بذلك وعليه تحمل رؤية شعبة تحسينا للظن به لما ثبت من جلالته واتساع معرفته حتى قال الإمام أحمد إنه أمة وحده في هذا الشأن. توضيح الأفكار ج2/ص144.

إذ ما يلزم من ركضه على برذون وكيف وهو مشروع من عمل الجهاد ففي الصحيحين والموطأ واللفظ له أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سابق بين الخيل التي ضمرت من الحيفاء وكان أمدها ثنية الوداع وسابق بين الخيل التي لم تضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق وأن عبدالله بن عمر كان فيمن سابق بها

وكثرة المزاح غير المفرط بعد أن يكون حقا فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمزح أحيانا ولا يقول إلا حقا فعن أبي هريرة قالوا إنك تداعبنا قال: إني وإن داعبتكم لا أقول إلا حقا .رواه الترمذي وحسنه. التقرير والتحبير ج2/ص336.

[1]- انظر تفصيل ذلك في الرفع والتنكيل 81/1.

[2]- الكفاية في علم الرواية 92/1.

[3]- المعرفة والتاريخ 60/2.

وها هو ذا حماد بن سلمة يؤكد ذلك: "كنت أقلب على ثابت البناني حديثه وكانوا يقولون: القُصّاص لا يحفظون، وكنت أقول لحديث أنس: كيف حدثك عبد الرحمن بن أبي ليلى؟ فيقول: لا، إنما حدثناه أنس، وأقول لحديث عبد الرحمن بن أبي ليلى: كيف حدثك أنس؟ فيقول: لا إنما حدثناه عبد الرحمن بن أبي ليلى" ولهذا كان حماد يقول: "قلبت أحاديث على ثابت البناني فلم تنقلب، وقلبت على أبان بن أبي عياش فانقلبت"[1].

ومن ذلك أن يحدث عن شيخ قد مات، فيقال للراوي: متى ولدت؟ و متى لقيت هذا الشيخ؟ وأين لقيته؟ ثم يقابل بين ما يجيب به و بين ما حفظ من وفاة الشيخ الذي روى عنه ومحل إقامته وتاريخ تنقله[2].. مثاله: ما جاء عن عفير بن معدان أن عمر بن موسى بن وجيه حدث عن خالد بن معدان "قال عفير": فقلت له : في أي سنة لقيته؟ قال : في سنة ثمان و خمسين ومائة في غزاة أرمينية. قلت: اتق الله يا شيخ، لا تكذب، مات خالد سنة أربعين وخمسين ومائة[3]، أزيدك أنه لم يغز أرمينية[4].

ومن ذلك ما وقع للعُقَيلي ذكر مَسلَمة بن القاسم في ترجمته أنه "كان لا يُخْرِجُ أصله لمن يجيئه من أصحاب الحديث بل يقول له اقرأ في كتابك فأنكرنا - يعني أهل الحديث - ذلك فيما بيننا عليه وقلنا إما أن يكون من أحفظ الناس أو من أكذبهم ثم عَمَدنا إلى كتابة أحاديث من روايته بعد أن بدّلنا منها ألفاظاً وزدنا فيها ألفاظاً وتركنا منها أحاديث صحيحة وآتيناه بها والتمسنا منه سماعها فقال لي: اقرأ. فقرأتها عليه فلما انتهيت إلى الزيادة والنقصان فَطِن وأخذ مني الكتاب فألحق فيه بخطه النقص وضرب

---

[1]- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع 135/1.

[2]- نفسه 131/1-133.

[3]- اختلف في سنة وفاته بين أربع ومائة، وست ومائة وما ذكر.

[4]- لسان الميزان 333/4، ميزان الاعتدال 271/5.

على الزيادة وصححها كما كانت ثم قرأها علينا فانصرفنا وقد طابت أنفسنا وعلمنا أنه من أحفظ الناس"[1].

وسأل بعض الخلفاء ابن شهاب الزهري أن يملي على بعض ولده فدعا بكاتب، فأملى عليه أربعمائة حديث، ثم إن الخليفة قال للزهري بعد مدة: إن ذلك الكتاب قد ضاع، فدعا الكاتب فأملاها عليه، ثم قابلوا الكتاب الثاني على الكتاب الأول فما غادر حرفا[2].

ورغم دقة هذين المنهجين؛ إلا أن النتائج المستخرجة قد تختلف أحيانا لما يطبع الاجتهاد عموما من إمكانية الخطأ أولا، ولأن إطلاق حكم دون تفصيل قد يوقع في كون الراوي ثقة في بعض شيوخه دون بعض؛ أو في رواية بعض الرواة عنه دون بعض، أو ثقة فيما رواه من كتاب ضعيفا فيما رواه من حفظه، أو ضعيفا فيما رواه بعد اختلاطه ثقة فيما عدا ذلك؛ فتجد بعض الأئمة يطلق التوثيق باعتبار الجانب الذي هو فيه ثقة، ويطلق آخرون التضعيف في الجانب الذي هو فيه ضعيف، ويفصل آخرون أو يبقى دون تفصيل، وبالتفصيل يرتفع الاختلاف؛ وهذه بعض صور للاختلاف الظاهري بسبب عدم التفصيل:

أ- توثيق أو تضعيف الراوي باعتبار أهل بلد:

قد يكون الراوي ثقة في أهل بلد ضعيفا في آخرين فيعمم التوثيق أو التضعيف فتختلف أقوال الأئمة، فهذا إسماعيل بن عياش قال فيه عبد الرحمن بن أبي حاتم سألت أبي عن حديث إسماعيل بن عياش فقال: "هو لين يكتب حديثه؛ لا أعلم أحدا كف عنه إلا أبا إسحاق الفزاري"، وقال الهيثم بن خارجة سمعت يزيد بن هارون يقول: "ما رأيت أحفظ من إسماعيل بن عياش ما أدري ما سفيان الثوري"، وبين اختلاف القولين تفصيل،

[1]- فتح المغيث للسخاوي 274/1.

[2]- تهذيب التهذيب 397/9.

قال الفسوي وتكلم قوم في إسماعيل: "وإسماعيل ثقة عدل؛ أعلم الناس بحديث الشاميين، ولا يدفعه دافع وأكثر ما تكلموا؛ قالوا يغرب عن ثقات المدنيين والمكيين"، ولذلك القول الجامع فيه قول الإمام البخاري: "إذا حدث عن أهل بلده فصحيح، وإذا حدث عن غيرهم ففيه نظر"، وقال في موضع آخر: "ما روى عن الشاميين فهو أصح" وكذا قال أبو بشر الدولابي، وقال يعقوب بن شيبة: "إسماعيل ثقة عند يحيى بن معين وأصحابنا فيما روى عن الشاميين خاصة وفي روايته عن أهل العراق وأهل المدينة اضطراب كثير وكان عالما بناحيته"[1].

ب- توثيق أو تضعيف الراوي في بعض شيوخه:

قد يكون الراوي ثقة في بعض شيوخه ضعيفا في آخرين فيعمم التوثيق أو التضعيف فتختلف أقوال الأئمة فيه، قال الإمام مسلم: " وأما حديث يحيى بن سعيد عن عروة عن عائشة فلم يسنده عن يحيى إلا جرير بن حازم، وجرير لم يُعنَ في الرواية عن يحيى، إنما روى من حديثه نذرا، ولا يكاد يأتي بها على التقويم والاستقامة، وقد يكون من ثقات المحدثين من يضعف روايته عن بعض رجاله الذي حمل عنهم للتثبيت يكون له في وقت وذكر قصة. والدليل على ما بينا من هذا اجتماع أهل الحديث ومن علمائهم على أن أثبت الناس في ثابت البناني حماد بن سلمة[2].

ج ــ توثيق أو تضعيف الراوي باعتبار الرواة عنه:

اشتهر عن بعض الأئمة أنهم لا يروون إلا عن ثقة؛ وتطبيق هذه القاعدة على جميع شيوخ الإمام توقع في توثيق الضعيف، إذ تبين عند البحث أنها ليست على إطلاقها: يقول الشيخ المعلمي اليماني عن ضرار بن صرد: "أما ضرار فروى عنه أبو زرعة، وقال

[1]- تهذيب الكمال 3/177-178.

[2]- التمييز 1/217

البخاري والنسائي: "متروك الحديث"؛ لكن البخاري روى عنه وهو لا يروي إلا عن ثقة كما صرح بذلك ابن تيمية". وحقيقة ما في الأمر أن البخاري لا يروي إلا عمن هو صدوق في الأصل يتميز صحيح حديثه من سقيمه كما صرح به في رواية الترمذي عنه كما تقدم في الترجمة[1]. ولذلك قد نجد من قيل عنه لا يروي إلا عن ثقة ثم وجدناه روى عمن جرحه. والحكم فيمن روى عنه أحد أولئك المحتاطين أن يُبْحث عنه، فإن وجد أن الذي روى عنه قد جرحه تبين أن روايته عنه كانت على وجه الحكاية، فلا تعتبر توثيقا. وإن وجد أن غيره جرحه جرحا أقوى مما تقتضيه روايته عنه ترجح الجرح، وإلا فظاهر روايته عنه التوثيق[2].

ومن ذلك أن يكون الإمام ممَّن ينتقي أحاديث الشيوخ، فكون الراوي سيء الحفظ أو لَهُ أوهام لا يعني أن حديثه كله مطروح لا يعتبر، بل عرف الأئمة بانتقاء أحاديث الشيوخ، ولذلك تجد حديث بعض من ضعفوا أو عرفوا بالتدليس في كتب الصحيح، وذلك راجع إلى أن الإمام الذي يروي عن هذا الشيخ انتقى حديثه أو اطلع على أصوله، ومن هذا القبيل أن يكون الراوي معروفا بالتدليس؛ لكن رواية بعض الأئمة عنه ترفع التدليس ولو لم يصرح بالسماع، وبالتالي لا يستصحب وصف التدليس حينها، فالرواية رغم وجود علة التدليس لقرائن تدعو إلى ذلك[3]. فمثلا أبو الزبير محمد بن مسلم المكي راو مدلس عن جابر[4] لكن إذا روى عنه شعبة فحديثه معتبر؛ لأن شعبة عندما ذهب عنده ليسمع منه انتقى صحيح حديثه، واستحلفه ألا يحدثه إلا بما سمع من جابر. وطلب منه الأصول التي يحدث فيها عن جابر. ولأن شعبة معروف أنه من أشد الناس على المدلسين ولذلك فرواية شعبة بن الحجاج عن أبي الزبير عن جابر متصلة رغم

---

[1]ـ التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، للمعلمي اليمني 278/1.

[2]- نفسه 429/1.

[3]- انظر كتاب أكرم ضياء العمري : من وثق في بعض شيوخه.

[4]- طبقات المدلسين 45/1.

العنعنة[1]. وكذلك رواية قتادة عنه[2]. وقال: لأن أشرب من بول حمار حتى أروى أحب إلي من حديث أبان بن أبي عياش[3]. وكذلك رواية الليث بن سعد عن أبي الزبير فهي معتبرة[4].

ومن هذا القبيل أيضا رواية من يروي عن المختلط قبل اختلاطه، فعبد الله بن لهيعة المصري اختلفت كلمة أئمة الجرح والتعديل في قبول روايته وردها، وقد أثنى عليه بعض كبار الحفاظ ورووا عنه، قال الإمام أحمد رحمه الله في رواية أبي داود عنه[5]: "ومن كان مثل ابن لهيعة بمصر في كثرة حديثه وضبطه وإتقانه"، وذهب أئمة آخرون في أمر ابن لهيعة مذهبا مختلفا، كابن مهدي والقطان، فقد قال ابن مهدي: لا تحمل عنه قليلاً ولا كثيراً، وتركه يحيى القطان، وأعدل الأقوال في ابن لهيعة ما قاله الدارقطني: "يعتبر بما روى عنه العبادلة ابن المبارك والمقري وابن وهب والقعنبي"[6]. وقال خالد بن خداش رآني ابن وهب أكتب حديث ابن لهيعة فقال إني لست كغيري في ابن لهيعة فأكتبها[7].

وقال عمرو بن علي الفلاس: "من كتب عنه قبل احتراق كتبه كابن المبارك والمقري فهو أصح يعني ممن كتب بعد ذلك لأنه تخبط في الرواية بعد ذلك وذكر عثمان بن صالح السهمي أن جميع كتبه لم تحترق ولكن بعض ما كان يقرأ منه احترق. قال: وأنا أخبر الناس بأمره أقبلت أنا وعثمان بن عتيق بعد الجمعة فوافيناه أمامنا على حمار فأفلج وسقط فبادر ابن عتيق إليه فأجلسه وصرنا به إلى منزله وكان ذلك سبب علته.

---

[1]- صحيح ابن حبان 364/7/ح3097،حديث شعبة 78/1.

[2]- صحيح ابن حبان 3097/364/7. حديث شعبة 78/1.

[3]- الكامل في ضعفاء الرجال ج1/ص381.

[4]- انظر الجرح والتعديل 74/8-75.

[5]- ميزان الاعتدال في نقد الرجال 168/4.

[6]- المختلطين ج1/ص67

[7]- المختلطين ج1/ص67

وقال الفضل بن زياد سمعت أحمد بن حنبل وسئل عن ابن لهيعة فقال: "من كتب عنه قديما فسماعه صحيح"[1].

وقال ابن عدي في الكامل: "وهذا الذي ذكرت لابن لهيعة من حديثه وبينت جزءاً من أجزاء كثيرة مما يرويه ابن لهيعة عن مشايخه، وحديثه حسن، كأنه يستبان من روى عنه، وهو ممن يكتب حديثه"[2].

2- الاختلاف في النقد باعتبار الراوية:

1) قصور في السبر والمعارضة:

قد لا يعاصر الناقد الراوي ولا يدرك من أدركه فلا سبيل حينها إلى معرفة حاله إلا بسبر مروياته، ومعارضتها، والسبر هو تتبع جميع مرويات الراوي بلغت ما بلغت؛ والنظر في أسانيدها ومتونها وتقسيمها إلى قسمين: أحاديث تفرد بها، وأحاديث شاركه فيها غيره، ثم ينظر الجانب الغالب على مروياته؛ ويقوم منهج المعارضة على اعتبار هذه المرويات بمرويات غيره من الرواة الثقات الذين اشتركوا معه في نفس الشيوخ؛ فينظر: هل انفرد هذا الراوي بشيء أو خالف أو زاد أو نقص؟ وعمن يروي أعن ثقات الرجال أم ضعفائهم؛ وبم عنايته أبصحيح الحديث أم بغريبه، فتجدهم يقولون في الجرح: "ينفرد عن الثقات بما لا يتابع عليه" ، "في حديثه مناكير"، "يخطئ ويخالف"، ونحو ذلك. فإن كثرت غرائب الراوي أضر ت بحاله؛ وهي على نوعين: الأول: أن تكون مع غرابتها منكرة عن شيوخ ثقات بأسانيد جيدة. والثاني: أن يكون مع كثرة غرائبه غير معروف بكثرة الطلب. ففي الحالة الأولى تكون تبعة النكارة على الراوي نفسه لظهور براءة من فوقه عنها. وفي الحالة الثانية يقال: من أين له هذه الغرائب الكثيرة مع قلة طلبه؟ فيتهم

[1]- المختلطين ج1/ص65-66

[2]- الكامل في ضعفاء الرجال 153/4.

بسرقة الحديث. قال ابن نمير في أبي هاشم الرفاعي: "كان أضعفنا طلبًا وأكثرنا غرائبا"[1]، وحفاظ نيسابور كانوا يعرفون صاحبهم بكثرة الطلب والحرص عليه وطول الرحلة وكثرة الحديث، ولازم ذلك كثرة الغرائب، وعرفوه مع ذلك بالأمانة والفضل والتثبت فلم يشكوا فيه وهم أعرف به ولذلك رجع البرقاني إلى قولهم [2].

وإن وقوع بعض حديث الراوي لبعض النقاد دون بعض يكون له أثر في الحكم عليه مما يوقع في اختلاف النقاد في الراوي؛ وكم من محدث ادعى تفرد راو في حديث وقد ثبت أنه شاركه فيه غيره، والمعجم الكبير للطبراني حافل بالأمثلة؛ وقد ألف الشيخ أحمد بن الصديق كتابه "ليس كذلك" في الاستدراك على الحفاظ، أبطل فيه دعوى التفرد في أكثر من مناسبة. وقد يتبين للناقد من خلال سبر ومعارضة أحاديث الراوي أن في رواياته مناكير وأوهاما ويستطيع حصرها، وهو ملحظ يغفل عنه عدد من المعتنين بالتخريج؛ فنجد بعض المحدثين ينتقدون بعض الأحاديث في الصحاح لطعن من الطعون الموجهة للسند وكأن أمر الطعن أو التعديل على إطلاقه لا يدخله الاستثناء. وحقيقة الأمر عند من تدبر أمره عند أهل الحديث ليست كذلك. فعندما نقول فلان ضعيف لسبب ما يدخله الاستثناء فهذا لا يعني إسقاط جميع مروياته، وإنما يعني ذلك أخذ الاحتياط من الرجل لأن علم الحديث مبني على الاحتياط، لكن الناقد الذي توفرت له القدرة والكفاءة على انتقاء أحاديث الرجال واختبارها وعرضها على مرويات الثقات... فإنه يستطيع التمييز بين صحيح وضعيف أحاديث الرجل المتكلم فيه بطعن يدخله الاستثناء؛ وهذا الأمر يظهر جليا عند ابن عدي في كتابه الكامل وفي غيره فهو يذكر الراوي، ويذكر أحاديثه المنتقدة عليه ويعقب في الأخير بقوله: "وسائر أحاديثه

[1]- المغني في الضعفاء 644/2.

[2]- التنكيل 98/1

مستقيمة"[1]. ويظهر أيضا في قول النقاد: "صدوق له أوهام"[2] فإذا حصرت تلك الأوهام فإن باقي أحاديثه حسنة؛ وهذا اصطلاح متفق عليه مشهور والله أعلم.

2) تعميم حكم خاص بحديث واحد على جميع حديث الراوي:

ومن أسباب الاختلاف أن يُسأل الناقد عن حديث راو بعينه فيحكم عليه بحسب ذلك الحديث كأن يقول: "لا يتابع على حديثه" يعني حديثا بعينه؛ فيفهم منها مجموع حديثه، ثم يأتي في سياق آخر نفس الناقد أو ناقد آخر فيحكم عليه مما عرف من مجموع حاله، فيظهر بين كلامه في تلك الأحكام بعض الاختلاف. لذا يجب التفريق بين كتب الجرح والتعديل وكتب العلل والسؤالات؛ فغالبا ما يكون الكلام فيها عن الحديث موضوع البحث لا عن مجمل مرويات الراوي.

والأمثلة على ذلك في كتب التخريج والرجال عديدة أذكر منها:

عن أبي الطفيل قال: "بعث النبي صلى الله عليه وسلم وأنا غلام أحمل اللحم من السهل إلى الجبل" رواه البزار ورواه الطبراني في الأوسط ورواه مهدي بن عمران قال البخاري لا يتابع على حديثه عن أبي الطفيل وذكر له حديثا[3].

وعند الطبراني في الأوسط "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغتسل في كل أسبوع مرة ما يعني الجمعة" وفي إسنادهما زكريا بن يحيى قال العقيلي: "لا يتابع على حديثه" قال الذهبي: وروى له حديثا جيدا، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يخطيء[4].

---

[1]- انظر على سبيل المثال: الكامل في ضعفاء الرجال 3/169-5/355، وقوله في ميزان الاعتدال في نقد الرجال 4/23، وفي تهذيب التهذيب 3/246، وفي تهذيب الكمال 9/218، وفي الإصابة 2/514.

[2]- انظر على سبيل المثال: ميزان الاعتدال 5/341-373، وتقريب التهذيب 1/77-78-84-119. وكتاب :ذكر من تكلم فيه وهو موثق 1/70-89.

[3]- مجمع الزوائد ج1/ص199.

[4]- مجمع الزوائد ج2/ص173.

وقال ابن التركماني في الجوهر النقي: "محمد بن عبد الله وثقه النسائي وقول البخاري لا يتابع على حديثه ليس بصريح في الجرح فلا يعارض توثيق النسائي"[1].

وفي المغني في الضعفاء أن الحكم بن عمرو الجزري اتهم بالكذب عن ضرار ابن عمرو يكنى أبا عمرو قال البخاري: "لا يتابع على حديثه" يعني عن تميم "الجمعة واجبة لا على امرأة".. الحديث"[2].

وأن خلاد بن يزيد الجعفي عن زهير بن معاوية قال البخاري: "لا يتابع على حديثه" يعني أنه عليه السلام حمل ماء زمزم[3] .

وأن طلحة ابو اليسع عن ابن عباس لا يعرف قال بعضهم: "لا يتابع على حديثه" في أكل اللحم باللبن[4]

وأن عبد الله بن خيران البغدادي عن شعبة قال العقيلي: "لا يتابع على حديثه" يعني من حيث السند وقبله غيره[5].

3) النقد باعتبار الناقد:

ليس نقد الرواة بالأمر الهين، فإن الناقد لابد أن يكون واسع الاطلاع على الأخبار المروية، عارفاً بأحوال الرواة السابقين وطرق الرواية خبيراً بعوائد الرواة ومقاصدهم وأغراضهم، وبالأسباب الداعية إلى التساهل والكذب والموقعة في الخطأ والغلط ثم يحتاج إلى أن يعرف حياة الراوي الشخصية والعلمية، متى ولد؟ وبأي بلد؟ وكيف هو حاله في الدين والأمانة والعقل والمروءة والتحفظ ؟ ومتى شرع في الطلب ؟ ومتى سمع وكيف سمع ؟ ومع من سمع ؟ وكيف كتابه ؟ ثم يعرف أحوال الشيوخ الذين

---

[1]- تحفة الأحوذي ج2/ص122 – 123.

[2]- ج1/ص185.

[3]- المغني في الضعفاء ج1/ص211.

[4]- المرجع نفسه ج1/ص318.

[5]- المرجع نفسه ج1/ص336.

يحدث عنهم وبلدانهم ووفياتهم وأوقات تحديثهم وعاداتهم في التحديث؛ ثم يعرف مرويات الناس عنهم ويعرض عليها مرويات هذا الراوي ويعتبرها بها إلى غير ذلك مما يطول سرده. ويكون مع ذلك متيقظا، مرهف الحس؛ لطيف الفهم، دقيق الفطنة مالكا لنفسه لا يستميله الهوى ولا يستفزه الغضب ولا يستخفه بادر ظن حتى يستوفي النظر ويبلغ المقر ثم يحسن التطبيق في حكمه فلا يجاوز ولا يقصر، وهذه مرتبة بعيدة المرام عزيزة المنال لم يبلغها إلا الأفذاذ، وقد كان من أكابر المحدثين وأجلتهم من يتكلم في الرواة فلا يعول على قوله ولا يلتفت إليه.

فمن هو الناقد؟ قال ابن أبي حاتم: "الذين جعلهم الله عَلَماً للإسلام وقدوة في الدين، ونقادا لناقلة الآثار" [1]، وذكر عن أبيه قوله: "الحجة على المسلمين الذين ليس فيهم لبس: سفيان الثوري، وشعبة، وحماد بن زيد، وسفيان بن عيينه وبالشام الأوزاعي، وبالمدينة منهم مالك بن أنس" وذكر منهم: وكيع بن الجراح، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي؛ وعبد الله بن المبارك؛ وأبا إسحاق الفزاري، وأبا مسهر الدمشقي؛ وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني؛ وابن نمير؛ وأبا زرعة الرازي؛ وأبا حاتم الرازي[2].

وقول أبي حاتم رحمه الله في هذا النص "والحجة على المسلمين الذين ليس فيهم لبس" مفهومه أن هناك من فيه لبس، وأن هناك من ليس بحجة. وهذا يدعونا لبحث مسألة أهلية الناقد، وأثرها في اختلاف أحكام النقاد.

أ- الاختلاف بسبب أهلية الناقد:

قد يكون الاختلاف الحاصل في نقد الرواة راجعا إلى عدم أهلية الناقد للحكم على الرواة فتأتي أحكامه مخالفة للراسخين منهم، قال الإمام علي بن المديني، وهو من

[1]- الجرح والتعديل 10/1.

[2]- المرجع نفسه 11/1.

أئمة هذا الشأن: أبو نعيم -يعني الفضل بن دكين- وعفان صدوقان لا أقبل كلامهما في الرجال، هؤلاء لا يدعون أحدا إلا وقعوا فيه". وأبو نعيم وعفان من الأجلة، والكلمة المذكورة تدل على كثرة كلامهما في الرجال، ومع ذلك لا تكاد تجد في كتب الفن نقل شيء من كلامهما[1]. وهذا أبو الفتح محمد بن الحسين الأزدي الموصلي (374هـ) الحافظ العلامة البارع صاحب كتاب الضعفاء قال عنه الخطيب البغدادي: "كان حافظاً، صنّف في علوم الحديث. وقد ضعَّفه البرقاني وفي حديثه مناكير". وقال عنه الذهبي: "وعليه في كتابه الضعفاء مؤاخذات، فإنه ضعَّف جماعة بلا دليل، بل قد يكون غيره قد وثقهم". وقال في تذكرة الحفاظ[2]: "له مصنف كبير في الضعفاء، وهو قوي النفس في الجرح، وهَّى جماعةً بلا مستند طائل". وقال في ميزان الاعتدال[3]: "لا يُلتف إلى الأزدي فإن في لسانه في الجرح رهقا". وقال في السير أيضا[4]: في ترجمة الحارث بن محمد بن أبي أسامة وقد ضعفه الأزدي: "وهذه مجازفة، ليت الأزدي عَرَف ضعف نفسه".

وقد ألف العلماء جريدة بأسماء المعتمدين في الجرح والتعديل، منهم الإمام الذهبي رسالة "ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل". وللسخاوي رسالة: "المتكلمون في الرجال".

ب-الاختلاف بسبب التشدد والتساهل والاعتدال[5]:

قد يقع الاختلاف في الجرح والتعديل بسبب تشدد ناقد وتساهل آخر؛ كتوثيق الراوي بمجرد الوقوف على ما يجعل روايته مستقيمة فابن سعد وابن معين والنسائي ومن

---

[1]- مقدمة الجرح والتعديل ص: (ب – ج).

[2]- 96/3.

[3]- (61/1).

[4]- (389/13).

[5]- وهذه قسمة عقلية لأن الناقد إما أن يكون متساهلا، أو متشددا، أو معتدلا، أو أن يجمع بين صفتين أحيانا.

نهج نهجهم يوثقون من كان من التابعين وأتباعهم إذا وجدوا رواية أحدهم مستقيمة بأن يكون له فيما يروي متابع أو شاهد وإن لم يرو عنه إلا واحد و لم يبلغهم عنه إلا حديث واحد. فممن وثقه ابن معين من هذا الضرب الأسقع بن الأسلع، والحكم بن عبد الله البلوي، ووهب بن جابر الحيواني، وآخرون، وممن وثقه النسائي: رافع بن إسحاق وزهير بن الأقمر وسعد بن سمرة وآخرون"[1]. وابن حبان يدخل في الثقات من سكت عنه البخاري وابن أبي حاتم و لم يذكر بجرح وروى عنه أكثر من واحد، وقد روى العوام بن حوشب عن الأسود بن مسعود عن حنظلة بن خويلد عن عبد الله بن عمرو بن العاص حديثا، ولا يعرف الأسود وحنظلة إلا في تلك الرواية فوثقهما ابن معين؛ وروى همام عن قتادة عن قدامة بن وَبَرَة عن سمرة بن جندب حديثا، ولا يعرف قدامة إلا في هذه الرواية فوثقه ابن معين مع أن الحديث غريب وله علل أخرى[2]. ومن النقاد من يبالغ في الاحتياط كثيرا فيتشدد، حتى قيل لشعبة: لم تركت حديث فلان؟ قال: "رأيته يركض على برذون". كما سبق بيانه، والنقاد من حيث التشدد والتساهل ستة أصناف:

1- نقاد متساهلون: كابن خُزَيْمة (311هـ)، والحاكم (405هـ)، والبَيْهَقي (458هـ) والعِجلي (261هـ).

2- نقاد متشددون: كيحيى بن سعيد القطان (198هـ)، والعُقَيْلي (322هـ).

3- نقاد معتدلون يتساهلون أحيانا: كمحمد الذهلي (258هـ)، وأحمد بن حنبل (241هـ)، وأبو داود (275هـ)، والدّارَقُطْني (385هـ)، وابن عدي (365هـ)، وابن سعد (230هـ).

---

[1]- التنكيل 16/1.

[2]- انظر سنن البيهقي 3\238

4- معتدلون ويتشددون أحيانا: كالبُخاري (256هـ)، ومُسلم (261هـ)، ويحيى بن معين (233هـ)، وأبو زُرعة الرازي (264هـ)، والنَّسائي (303هـ)، وعلي بن المَدِيْني (234هـ)، والإمام مالِك (179هـ).

5- متشددون في الجرح متساهلون في التعديل أو العكس: كابن حِبَّان (354هـ)، متساهل في التعديل متشدد في التجريح.

6- متشدد مع فئة معينة: كالجوزجاني السعدي(259هـ) يتشدد مع الكوفيين، وأبو الحسن ابن القطان الفاسي يتشدد مع المجاهيل، وابن خراش (283هـ) يتشدد مع أهل السنة.

وقد يكون ورع الناقد في إطلاق عبارات ملطفة في حق الضعفاء نوعا من التساهل إلا أنه يصبح بالنسبة إليه اصطلاحا يجب أن يحفظ؛ قال الذهبي في السير[1]: "قال بكر بن المنير: سمعت أبا عبد الله البخاري يقول: "أرجو أن ألقى الله ولا يحاسبني أني اغتبت أحدا". قلت: صدق رحمه الله، ومن نظر في كلامه في الجرح والتعديل علم ورعه في الكلام في الناس، وإنصافه فيمن ضعفه؛ فإنه أكثر ما كان يقول: "منكر الحديث"، "سكتوا عنه"، "فيه نظر"، ونحو هذا، وقلّ أن يقول: "فلان كذاب" أو "كان يضع الحديث".. حتى إنه قال إذا قلت: "فلان في حديثه نظر فهو متهم واه" كما سبق.

ج- الاختلاف بسبب مقام النقد:

لابد من مراعاة المقام الذي قيل فيه النقد؛ لأن مقام النقد له تأثير في اختلاف الأقوال، فيجب التفريق بين الجرح والتعديل المجرد وبين الجرح والتعديل عند المفاضلة، كمن ضعف عندما قرن بمن هو أوثق منه، أو وثق عندما قرن بمن هو أضعف منه، فقول الناقد فلان أوثق من فلان لا تعني أنه ثقة، فلو ضعفه ناقد آخر لم يعتبر ذلك اختلافا،" والتوثيق في الجملة لا يعني التوثيق بالانفراد، فقول المحدث "رواه جماعة ثقات حفاظ" ثم

[1]- 12/439-441.

يعدهم لا يقتضي أن يكون كل من ذكره بثقة، حيث لو سئل عنه ذلك المحدث وحده لقال : "ثقة حافظ". فالدارقطني[1] نفسه ذكر حديثا فيه مسح الرأس ثلاثًا وهو موافق لقول أصحابه الشافعية ثم قال: "خالفه جماعة من الحفاظ الثقات .... " فعدهم وذكر فيهم شريكا القاضي، وأبا الأشهب جعفر بن الحارث، والحجاج بن أرطأة، قال الدارقطني نفسه في مواضع من السنن: "لا يحتج به"[2] وفي بعض المواضع "ضعيف"[3]، وجعفر الأحمر "اختلفوا فيه"، وقال الدارقطني كما في التهذيب[4]: "يعتبر به" وهذا تليين كما لا يخفى. ونحو هذا قول المحدث[5]: "شيوخي كلهم ثقات" أو "شيوخ فلان كلهم ثقات" فلا يلزم من هذا أن كل واحد منهم بحيث يستحق أن يقال له بمفرده على الإطلاق "هو ثقة" وإنما إذا ذكروا الرجل في جملة من أطلقوا عليهم ثقات فاللازم أنه ثقة في الجملة أي له حظ من الثقة وفي القواعد أنهم ربما يتجوزون في كلمة "ثقة" فيطلقونها على من هو صالح في دينه وإن كان ضعيف الحديث أو نحو ذلك، وهكذا قد يذكرون الرجل في جملة من أطلقوا أنهم ضعفاء وإنما اللازم أن له حظًّا ما من الضعف فوجب الوقوف على مقام النقد والسياق الذي ورد فيه.

د- مصادر النقد:

يجب مراعاة مصدر النقد؛ فالحكم على الراوي في كتب العلل والسؤالات؛ قد يختلف عن الحكم عليه في كتب الرجال، كمن ضعف عقب حديث أخطأ فيه؛ أو وثق عقب حديث وافق الثقات فيه؛ كما يجب التفريق بين التجريح في كتب الثقات والتعديل في كتب الجرح. فابن حبان قصد أن يجمع الثقات في كتابه ثم قد يذكر فيهم من يلينه

---

[1]- السنن ص 35.

[2]- 326/1- 405، 135/2، 174/3-253.

[3]- 250/4.

[4]- 7/2.

[5]- المعرفة والتاريخ 28/3، لسان الميزان 441/7، تهذيب التهذيب 35/1.

هو نفسه في الكتاب نفسه، كما تجدهم يذكرون في كتب الضعفاء كثيرًا من الثقات الذين تكلم فيهم أيسر كلام[1]. كما يجب التفريق بين التحلية والتعديل؛ ففي كتب الترجمة يحلون الرجل بالبزل الخريت الهمام الحافظ العلامة الإمام وهو ضعيف فلا يستفاد منه التعديل بوجه ولا يعتبر عند الجمع بين أقوال النقاد بل يجب أن يطرح، وقد ترك العلماء توثيق دحيم، لأن دحيما ينظر إلى سيرة الرجل ولا يمعن النظر في حديثه[2]. والفرق بين التحلية والتعديل ظاهر؛ لأن حكم الشرع ظاهر في ستر ما يجب ستره مما كان في أعراض الناس سيما العلماء فمثالبهم تطوى ولا وتروى؛ بخلاف الجرح والتعديل فهو وجه من أوجه النصيحة لدين الله. وقد كان نقدة حملة الآثار من الورع وعدم المحاباة على جانب عظيم حتى قال زيد بن أبي أنيسة: "أخي يجيى يكذب"، وسئل جرير بن عبد الحميد عن أخيه أنس فقال: "قد سمع من هشام بن عروة، ولكنه يكذب في حديث الناس فلا يكتب عنه". وروى علي بن المديني عن أبيه، ثم قال: "وفي حديث الشيخ ما فيه " وأشار إلى تضعيفه غير مرة، و قال أبو داود: "ابني عبد الله كذاب". وكان الإمام أبو بكر الصبغي ينهى عن السماع من أخيه محمد بن إسحاق[3]. لكن مثل هذا الكلام قد لا يذكر في كتب التراجم العامة.

هـ- الاختلاف بسبب العلاقة بين الناقد والراوي:

قد تأثر العلاقة في حكم الناقد أحيانا سلبا أو إيجابا؛ فيكون ذلك سببا في ضارب أقوال النقاد قال السبكي: "والذي أفتي به أنه لا يجوز الاعتماد على كلام شيخنا

---

[1]- التنكيل 362/1.

[2] - (الفوائد المجموعة، ص402).

[3] -.علم الرجال و أهميته-. ص : 26.

الذهبي في ذم أشعري؛ ولا شكرحنبلي"[1]، ولمكانة الذهبي وجلالته في العلم والدين، ولاختلاف مذهبهما ولتحامل السبكي على الأشعري في أكثر من مناسبة عد قوله هذا تحاملا، ورحم الله الإمام مالك فقد قال: "ما في زماننا شيءٌ أقل من الإنصاف"[2]، فإذا كان زمان الإمام مالك كذلك فكيف بالأزمنه من بعد. وهذا وإن كان مستهجنا أن يصدر عن أهل العلم فالأمر كما قال الذهبي: "لسنا ندَّعي في أئمة الجرح والتعديل العصمة من الغلط النادر ولا من الكلام بنَفَسٍ حاد فيمن بينه وبينه شحناء وإحنة، وقد عُلِم أن كثيراً من كلام الأقران بعضهم في بعض مهدرٌ لا عبرة به ولاسيَّما إذا وثَّق الرجل جماعة يلوح على قولهم الإنصاف"[3].

وقال الشيخ المعلمي: "فإذا جاء في الراوي جرح وتعديل فينبغي البحث عن ذات العلاقة بين الراوي وجارحه أو معدله من نفرة أو محبة"[4]؛ وقلما تؤثر المحبة على الناقد كما تؤثر النفرة؛ وأسبابها متعددة:

1-المعاصرة حجاب:

"كثيراً ما يقع بين العصريين: الاختلاف والتباين"[5] كما قال الإمام الذهبي؛ لذلك تجد في الأحكام التي يطلقونها نوع تحامل أو قلة إنصاف، لهذا وجب التأني في

---

[1] - طبقات الشافعية الكبرى 25/2. لا يخفى أن الصلاح العلائي وابن السبكي شافعيان حادان أشعريان وأن الذهبي إمام كبير الشأن حنبلي الاعتقاد شافعي الفروع وبين هاتين الطائفتين الحنابلة والأشعرية في العقائد في الصفات وغيرها تنافر كلي فلا يقبلان عليه بعين ما قالاه فيه. ثمرات النظر 128/1. توضيح الأفكار 278/2،

[2]- رواه يونس بن عبد الأعلى قال سمعت ابن وهب يقول سمعت مالك بن أنس يقول...جامع بيان العلم وفضله ج1/ص132.

[3]- سير أعلام النبلاء 7 / 41 .

[4]- التنكيل 62/1-72

[5]- لسان الميزان 1 / 109 .

قبول كلام الأقران بعضهم في بعض سيما إن وجدت قرينة تؤكد وجود حسد أو منافسة.

قال الذهبي: "كلام الأقران بعضهم في بعض لا يُعبأ به، لاسيما إذا لاح لك أنه لعداوة، أو لمذهب، أو لحسد، وما ينجو منه إلا من عصمه الله، وما علمت أن عصراً من الأعصار سلم أهله من ذلك سوى الأنبياء والصديقين، ولو شئت لسردت من ذلك كراريس ، اللهم فلا تجعل في قلوبنا غِلاً للذين آمنوا ربنا إنك رءُوفٌ رحيم"[1]، ومن ذلك قول أبان العطار: ذُكر يَحْيَى بن أبي كثير عند قتادة فقال قتادة: متى كان العلم في السَّمَّاكين! فذُكر قتادة عند يحيى فقال يحيى: لا يزال أهل البصرة بشرٍ ما كان فيهم قتادة. فقال الذهبي معقبا على كلامهما: "كلام الأقران يطوى ولا يروى، فإن ذُكر تأمله المُحدِّث فإن وجد له متابعاً وإلا أعرض عنه"[2].

2-المذهبية:

إن الاختلاف المذهبي سواء كان فقهيا أو عقديا له أثر في تنافر النفوس؛ سيما العقدي لما يرتبط به من الولاء والبراء حسب معتقد كل طرف، وما يرتبط به من التهمة بالبدعة أو الضلال وسوء المعتقد؛ قال السبكي: "ومما ينبغي أن يُتفقَّد عند الجرح: حال العقائد واختلافها بالنسبة إلى الجارح والمجروح، فربما خالف الجارح المجروح في العقيدة فجرحه لذلك، وإليه أشار الرافعي بقوله: وينبغي أن يكون المزكّون برآء من الشحناء والعصبية في المذهب خوفاً من أن يحملهم ذلك على جرح عدل، أو تزكية فاسق، وقد وقع هذا لكثيرٍ من الأئمة جرحوا بناءاً على معتقدهم وهم المخطئون والمجروح مصيب"[3].

[1]- ميزان الاعتدال للذهبي 1 / 111 .

[2]- سير أعلام النبلاء 5 / 275 .

[3]- طبقات الشافعية الكبرى 2/12-18.

وإن كان الأصل في العلماء التنزه عن مثل هذا فقد قال الإمام أحمد مادحاً الإمام إسحاق بن راهويه: لم يعبر الجسر إلى خراسان مثل إسحاق، وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً"[1] .

ومن أمثلته ما قاله الذهبي: "وقع بين ابن جرير وبين ابن أبي داود وكان كل منهما لا يُنصف الآخر، وكانت الحنابلة حزب أبي بكر بن أبي داود فكثروا وشغبوا على ابن جرير، وناله أذى، ولزم بيته، نعوذ بالله من الهوى"[2]. وقال أيضا: "كان أبو عبد الله بن منده يُقذع المقال في أبي نعيم لمكان الاعتقاد المتنازع فيه بين الحنابلة وأصحاب أبي الحسن – يقصد الأشعري – ونال أبو نعيم أيضاً من أبي عبد الله في تاريخه، وقد عُرف وهن كلام الأقران المتنافسين بعضهم في بعض نسأل الله السماح"[3].

3– عدم الاطلاع على حقيقة الحال:

إن التنافر وعدم التواصل الحاصل بين الأقران يحول دون لقائهم واطلاعهم عن قرب على حقيقة من تكلموا فيهم، ولو عاشروهم وجالسوهم وذاكروهم لعرفوا حقهم ولما قالوا ما قالوا:

فهذا الإمام الشافعي مع علو كعبه، وجلالة قدره، وإمامته في العلم والدين، تكلم فيه ابن معين؛ وقال: "لا يعرف ما يقول الشافعي"، فأجابه الإمام أحمد بن حنبل على ذلك قائلاً: "من أين يعرف يحيى بن معين الشافعي؟ هو لا يعرف الشافعي، ولا يعرف ما يقوله أو نحو هذا، ومن جهل شيئاً عاداه"، قال ابن عبد البر: "وهذا كله عندي تخرص وتكلم على الهوى، وقد صح عن ابن معين من طرق أنه كان يتكلم في الشافعي

---

[1]- تاريخ بغداد 6 / 348 .

[2]- سير أعلام النبلاء 14 / 277 .

[3]- سير أعلام النبلاء 17 / 462 .

على ما قدمت لك حتى نهاه أحمد ابن حنبل رحمه الله ونبهه على موضعه من العلم وقال له: "لم تر عيناك قط مثل قول الشافعي"[1].

4-اصطلاح خاص بالناقد:

لم ينشأ علم الرجال - حين نشأ - موحد المصطلح؛ بل إن لكل إمام اصطلاحا خاصا به، وإن اتحدت الصيغ فإن المراد منها قد يختلف، بل قد تجد الناقد يصف الراوي بوصف ثم يصفه بوصف مخالف تماما؛ ويقع ذلك لأسباب متعدد:

أ- اللغة وتطور المصطلح:

قد يعبر الناقد بالمعنى اللغوي للكلمة لا بالمعنى الاصطلاحي لها، وهو الأصل في الاستعمال عند قدماء النقاد؛ لأن اللفظ لا يصير اصطلاحا محدد المعنى متفقا عليه إلا بعد اصطلاح العلماء على استعماله في ذلك المعنى؛ فينبغي التفريق بين الوصف قبل الاصطلاح وبعده؛ فلفظ "صدوق"، يراد بها من حديثه درجة "حسن" حسب الاصطلاح، لكنه في استعمالات بعض المتقدمين بمعنى "الثقة"؛ وكذلك الثقة ففي اصطلاح بعض المتقدمين يقصد بها "من ليس بكذاب"؛ فاستخدم المصطلح بمعناه العام، و لم يحدد فيمن سلم ضبطه وحفظه.

ب-التورع في الوصف:

سبق أن ذكرنا أثر ورع الحفاظ في اصطلاحات النقاد، وتوجد تصحيفات المحدثين في مظان خاصة بها.

---

[1]- جامع بيان العلم وفضله ص 447 .

ج-التراجع لمعطيات جديدة:

قد يجد للناقد جديد بخصوص حال راو سبق له أن حكم عليه بحكم معين فينسخ حكمه الأول بحكم جديد لسبب؛ مما يوقع في اختلاف قوله في الراوي الواحد، فيلزم من أجل ذلك معرفة التاريخ، والقول الأول والآخر والسبب أو التفصيل.

د-كثرة الوسائط والرواة:

إن كثرة الوسائط في نقل الحكم عن الناقد قد يغير لفظه، كما أن اختلاف الروايات لكتاب ناقد قد توقع في شيء من ذلك، وما أكثر الأقوال المختلفة ليحيى بن معين مثلا في راو واحد لاختلاف الرواة عنه، فتاريخه مروي من أكثر من طريق وأغلبها مطبوعة؛ فقد جاء في كتاب تاريخ ابن معين من رواية عثمان بن سعيد الدارمي (ت280هـ): "وسألته عن حفص بن سليمان الأسدي الكوفي: كيف حديثه ؟ فقال: "ليس بثقة "[1]" وجاء في بعض الروايات عن يحيى بن معين أنه قال : "ليس بشيء"[2].

وصارت العبارة في رواية أخرى :"كان حفص كذّاباً"، فقد نقل ابن عدي في كتابه الكامل، عن الساجي، عن أحمد بن محمد البغدادي، قال سمعت يحيى بن معين يقول: كان حفص بن سليمان وأبو بكر بن عياش من أعلم الناس بقراءة عاصم، وكان حفص أقرأ من أبي بكر، وكان أبو بكر صدوقاً، وكان حفص كذّاباً "[3].

1- تاريخ ابن معين ص 97، وينظر : ابن حبان : كتاب المجروحين 255/1 ، وابن عدي : الكامل في الضعفاء 380/2، والخطيب البغدادي : تاريخ بغداد 8/ 186 ، والمزي: تهذيب الكمال 13/7، وابن حجر تهذيب التهذيب 2/ 345 .

2- انظر : العقيلي : كتاب الضعفاء 270/1 ، والذهبي : ميزان الاعتدال 320/2

3- الكامل 380/2، وينظر : المزي تهذيب الكمال 15/7، وابن حجر : تهذيب التهذيب 345"/2

وانتهى الأمر عند ابن الجوزي إلى القول: "قال يحيى: ضعيف، وقال مرة: ليس بثقة، وقال مرة: كذاب"[1] .

هذا ويبقى الاطلاع على مناهج العلماء المتقدمين الذين خاضوا تجربة فهم واختيار وترجيح مصطلحات الجرح والتعديل شرطا أساسيا في هذا المشروع سيما وأن الذهبي وابن حجر والخزرجي قد قدموا لنا نماذج يحتذى بها فيما نحن بصدده بخصوص رجال الكتب الستة، وتبقى الحاجة ماسة لرجال غير الكتب الستة ومن في حكمهم مما ضاعت أقوال الأئمة النقاد فيهم. ولذا أقترح تصور منهج لفهم مصطلحات الجرح والتعديل في خاتمة هذه الورقة.

خاتمة:

من خلال ما سبق يتأكد لنا جميعا أنه لا بد من وضع منهج موحد لفهم مصطلحات الجرح والتعديل؛ لأن طبيعة علم الحديث لا تقبل أن نكون حجريين ولا ذهبيين ولا مزيين، وإنما أن نأخذ من أقوال القوم ونترك حسب ما يؤدي إليه الاجتهاد، وحتى لا يكون هذا الاجتهاد مرتجلا لابد من تأسيس مرجعياته، وأتصور أن هذا العمل لن يتم من خلال مقال أو دراسة أو كتاب أو مكتبة أو موسوعة إلكترونية؛ بل يحتاج عمل مؤسس من خلال معهد أو وحدة تكوين، وأن يتم العمل وفق مراحل مدروسة؛ ومنهجية دقيقة وفريق متكامل، وأعتقد جازما أن ذلك لن يتم إلا من خلال مايلي:

1- التواضع على مفهوم واضح لـــ "ناقد نقلة الآثار".

2- جرد استقصائي للنقاد وتصنيفهم حسب اعتبارهم ودرجاتهم العلمية.

1- كتاب الضعفاء والمتروكين 221/1.

3- جرد استقصائي لجميع الكتب المتضمنة للجرح والتعديل سواء كانت متخصصة أو عامة وتصنيفها بحسب ذلك، (التاريخ العام، تاريخ البلدان، التاريخ الرجالي، كتب الطبقات، كتب تراجم الصحابة، كتب تراجم التابعين، كتب الثقات، كتب الضعفاء بجميع أصنافهم، كتب المدلسين، كتب المختلطين، كتب المتخصصة في رجال كتاب أو شيوخ راو، أو من سمي باسم أو من روى حديثا إلى غير ذلك، كتب العلل، كتب السؤالات الحديثية والرجالية، كتب المراسيل، كتب مصطلح الحديث، كتب الرواية المتضمنة لأحكام الرجال.....).

4- جرد استقصائي لجميع القواعد والاستثناءات والكليات التي قررها علماؤنا رحمهم الله في الجرح والتعديل.

5- وضع قاعدة معطيات يتم فيها تفريغ المواد العلمية من هذه المصادر وتحيينها كلما جد جديد، وتجميع كل الأقوال والأحكام مصحوبة بمن قالها ومن قيلت فيه، وفق نظام يمكن من تجميع الأقوال التي صدرت في شخص معين، والتي صدرت من شخص معين.

6- جرد استقصائي استقرائي لجميع مصطلحات الجرح والتعديل وإخضاع كل مصطلح للدراسة، من خلال عملية استقرائية لاستعمالات المحدثين للمصطلح. وفق منهج محدد صارم وموحد.

7- وضع معجم شامل لشرح اصطلاحات الجرح والتعديل.

8- استثمار قاعدة المعطيات في وضع موسوعة علمية للجرح والتعديل.

9- إحداث موقع على الأنترنيت لتوسيع مجال المشاركة والاستفادة، وجعلها نافذة لتجميع المعطيات وفق قانون صارم للمصداقية.

قد يقال إن مثل هذا العمل ضخم جدا، تتقاعس دونه الهمم القعساء، وتفنى دونه أعمار العلماء، لكن من يرى عمل علمائنا وكيف كانوا يستلمون المشاريع العلمية

جيلا عن جيل لإخراجها في أكمل صورة، في زمن ضعفت فيه الوسيلة، وبعدت فيه الشقة، يأنس القدرة على الشروع في المشروع، وما أجدر جامعة القرويين بهيئتها التربوية والعلمية ومعهد الدراسات المصطلحية ومؤسسات البحوث والدراسات العلمية بفاس والجهات التي شاركت في تنظيم مثل هذه الندوات بذلك، فلشحذ الهمم، ولنعقد العزائم، ولنوحد الجهود، والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم.**

2. **الأحاديث المختارة**، تأليف: أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد الحنبلي المقدسي، دار النشر: مكتبة النهضة الحديثة – مكة المكرمة – 1410، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش.

3. **الإصابة في تمييز الصحابة**، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الجيل – بيروت – 1412 – 1992، الطبعة: الأولى، تحقيق: علي محمد البجاو.

4. **الباعث الحثيث شرح إختصار علوم الحديث(م)**، تأليف: ابن تيمية(م).

5. **البداية والنهاية**، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، دار النشر: مكتبة المعارف – بيروت.

6. **تاريخ بغداد**، تأليف: أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت.

7. **التاريخ الكبير**، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.

8. التقرير والتحرير في علم الأصول، تأليف: ابن أمير الحاج. ، دار النشر: دار الفكر – بيروت – 1417هـ - 1996م.

9. التمييز، تأليف: مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري أبو الحسين، دار النشر: مكتبة الكوثر – المربع – السعودية – 1410هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي.

10. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، تاليف الشيخ عبد الرحمنبن يحيى المعلمي اليماني، مكتبة المعارف، الرياض. الطبعة الثانية 1406هـ. تحقيق وتعليق محمد ناصر الدين الألباني.

11. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، دار النشر: المكتبة السلفية – المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

12. ثمرات النظر في علم الأثر، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، دار النشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع – الرياض – السعودية – 1417هـ - 1996م، الطبعة: الأولى، تحقيق: رائد بن صبري بن أبي علفة.

13. جامع بيان العلم وفضله، تأليف: يوسف بن عبد البر النمري، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت – 1398هـ.

14. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي أبو بكر، دار النشر: مكتبة المعارف – الرياض – 1403هـ، تحقيق: د. محمود الطحان.

15. الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير, اليمامة – بيروت – 1407هـ–1987م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

16. الجرح والتعديل، تأليف: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت – 1271 – 1952، الطبعة: الأولى.

17. الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، تأليف: أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي الهندي، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب – 1407هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

18. **الزواجر عن اقتراف الكبائر**، تأليف: ابن حجر الهيثمي، دار النشر: المكتبة العصرية – لبنان / صيدا – بيروت – 1420هـ - 1999م، الطبعة: الثانية، تحقيق: تم التحقيق والاعداد بمركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز.

19. **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، تأليف بدر الدين العيني الحنفي 762-855هـ، دار الكتب العلمية، ط/1، 1421هـ-2001م، ت: عبد الله محمود محمد عمر.

20. **طبقات الشافعية الكبرى**، تأليف: تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع – 1413هـ، الطبعة: ط2، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د.عبد الفتاح محمد الحلو.

21. **الطبقات الكبرى**، تأليف: محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، دار النشر: دار صادر – بيروت.

22. **طرح التثريب في شرح التقريب**، تأليف: زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 2000م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد القادر محمد علي.

23- **الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة**، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار النشر: المكتب الإسلامي – بيروت – 1407هـ، الطبعة: الثالثة، تحقيق: عبد الرحمن يحيى المعلمي.

24. **الكامل في ضعفاء الرجال**، تأليف: عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، دار النشر: دار الفكر – بيروت – 1409هـ-1988م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: يحيى مختار غزاوي.

25. **الكفاية في علم الرواية**، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، دار النشر: المكتبة العلمية – المدينة المنورة، تحقيق: أبو عبدالله السورقي , إبراهيم حمدي المدني.

26. **المختلطين**، تأليف: الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن الأمير سيف الدين كيكلدي بن عبد الله العلائي، دار النشر: مكتبة الخانجي - القاهرة - مصر – 1417هـ-1996م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د . رفعت فوزي عبد المطلب / علي عبد الباسط مزيد.

27. **المعرفة والتاريخ**، تأليف: أبو يوسف يعقوب بن سفيان الفسوي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت – 1419هـ- 1999م، تحقيق: خليل المنصور.

28. **المغني في الضعفاء**، تأليف: الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق: الدكتور نور الدين عتر.
29. **المقنع في علوم الحديث**، تأليف: سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، دار النشر: دار فواز للنشر - السعودية - 1413هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع.
30. **الموقظة في علم مصطلح الحديث**. تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، اعتنى به عبد الفتاح أبو غدة. حلب. مكتبة المطبوعات الإسلامية. 1984م.
31. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي**، تأليف: محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري أبو العلا، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
32. **تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي**، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار النشر: مكتبة الرياض الحديثة - الرياض، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف.
33. **تذكرة الحفاظ**، تأليف: أبو عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة: الأولى.
34. **الجامع لأحكام القرآن**، تأليف: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار النشر: دار الشعب - القاهرة.
35. **تقريب التهذيب**، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الرشيد - سوريا - 1406هـ-1986م، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوامة.
36. **تهذيب التهذيب**، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار الفكر - بيروت - 1404 - 1984، الطبعة: الأولى.
37. **تهذيب الكمال**، تأليف: يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1400هـ-1980م، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. بشار عواد معروف.
38. **توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار**، تأليف: محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، دار النشر: المكتبة السلفية - المدينة المنورة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد.

39. الثقات، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: دار الفكر – 1395هـ–1975م، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.

40. غرائب حديث شعبة بن الحجاج العتكي، تخريج أبي الحسين محمد بن المظفر بن موسى عن شيوخه، الدار العثمانية، 1424هـ، الطبعة الأولى، تحقيق صالح اللحام.

41. خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تأليف: الحافظ الفقيه صفي الدين أحمد بن عبد الله الخزرجي الأنصاري اليمني، دار النشر: مكتب المطبوعات الإسلامية/دار البشائر – حلب / بيروت – 1416هـ، الطبعة: الخامسة، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة.

42. سنن البيهقي الكبرى، تأليف: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، دار النشر: مكتبة دار الباز – مكة المكرمة – 1414هـ–1994م، تحقيق: محمد عبد القادر عطا.

43. سنن الدارقطني، تأليف: علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، دار النشر: دار المعرفة – بيروت – 1386هـ–1966م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني.

44. سير أعلام النبلاء، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبو عبد الله، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت – 14131هـ، الطبعة: التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط , محمد نعيم العرقسوسي.

45. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة – بيروت – 1414هـ–1993م، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط.

46. صحيح مسلم، تأليف: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار النشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.

47. صفوة الصفوة، تأليف: عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، دار النشر: دار المعرفة – بيروت – 1399هـ–1979م، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمود فاخوري – د.محمد رواس قلعه جي.

48– طبقات المدلسين، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: مكتبة المنار – عمان – 1403 – 1983، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي.

49- طرح التثريب في شرح التقريب، تأليف: زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسيني العراقي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - 2000م، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد القادر محمد علي.

50. علم الرجال و أهميته، تأليف عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، دار البصائر، القاهرة.

51. فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: دار المعرفة – بيروت، تحقيق: محب الدين الخطيب .

52. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، تأليف: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، دار النشر: دار الكتب العلمية – لبنان – 1403هـ، الطبعة: الأولى .

53. قسم الحديث (4 جزء)، تأليف: محمد بن عبد الوهاب، دار النشر: مطابع الرياض - الرياض، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد العزيز بن زيد الرومي، د . محمد بلتاجي ، د .سيد حجاب.

54. الكامل في ضعفاء الرجال، تأليف: عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، دار النشر: دار الفكر - بيروت – 1409هـ-1988م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: يحيى مختار غزاوي.

55. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تأليف: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني الرومي الحنفي، دار النشر: دار الكتب العلمية – بيروت – 1413هـ-1992م.

57. لسان الميزان، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – 1406هـ-1986م، الطبعة: الثالثة، تحقيق: دائرة المعرف النظامية – الهند - .

58. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تأليف: علي بن أبي بكر الهيثمي، دار النشر: دار الريان للتراث/دار الكتاب العربي – القاهرة , بيروت – 1407هـ.

59. مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تأليف: أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني، دار النشر: دار العربية – بيروت – 1403هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي

60. موضح أوهام الجمع والتفريق، تأليف: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، دار النشر: دار المعرفة – بيروت – 1407هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي.

61. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت – 1995هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود.

أثر الرواية على ألفاظ الحديث النبوي

تصرف الرواة نموذجا

الدكتور إدريس الخرشافي

كلية الشريعة ــ فاس

الجانب النظري من البحث: خصوصيات الرواية الحديثية

(مرحلة ما قبل التدوين)

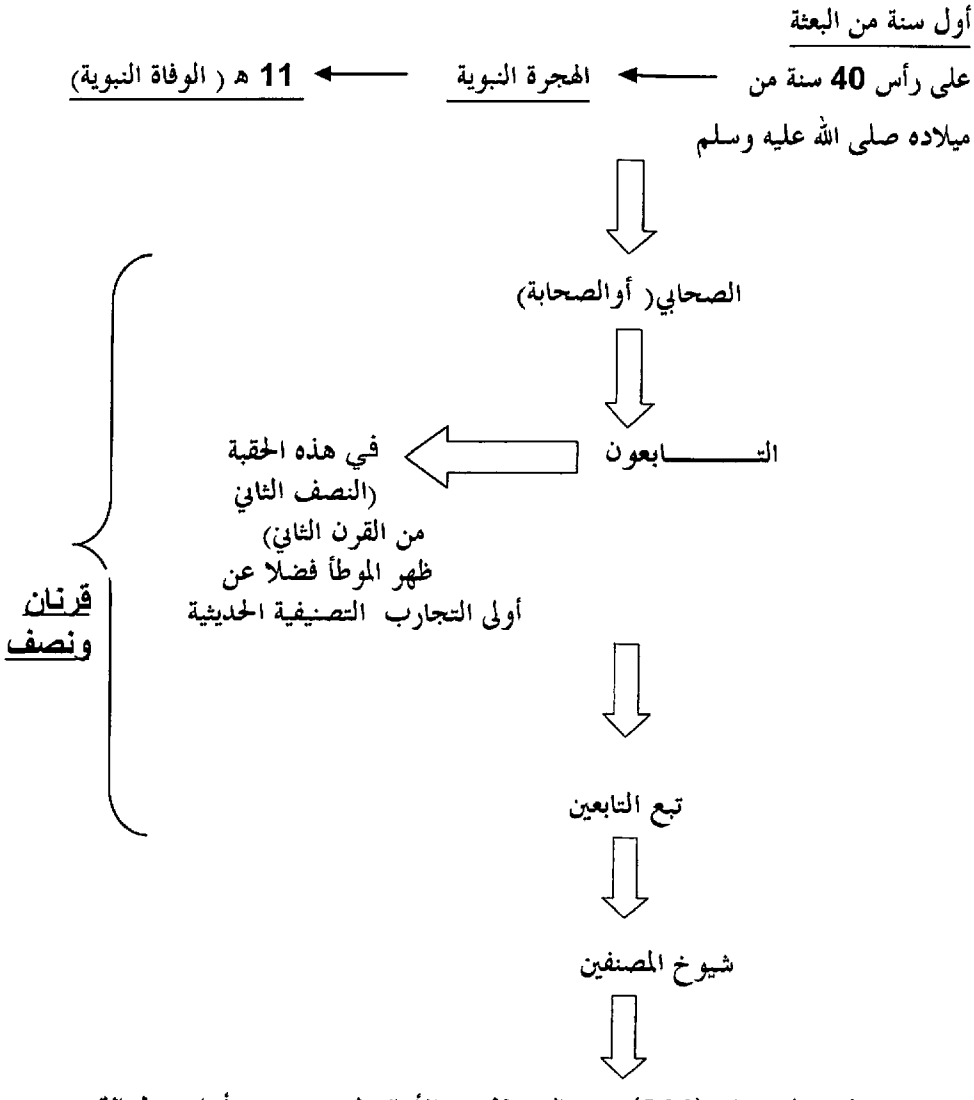
مر تدوين الحديث النبوي الشريف بمرحلتين أساسيتين معروفتين لدى أهل البصر بهذا العلم. أولاهما مرحلة الرواية الشفوية واستمرت أزيد من قرن من الزمن. وثانيهما: مرحلة الرواية المدونة التي انطلقت أواسط القرن الهجري الثاني، واستمرت فترات طويلة من تاريخ الأمة. والذي يعنيني من هذه المراحل، مرحلة ما قبل التدوين.

وإنما وقع التركيز على هاته المرحلة بالذات من تاريخ علم الحديث اعتبارا للأثر الكبير الذي خلفته في تداول النصوص الحديثية ونقلها بين الناس.

ذلكم أن الفترة الزمنية التي فصلت بين الحديث النبوي زمن صدوره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وزمن تدوينه في الأصول الحديثية الأمهات فترة ليست باليسيرة كما تقدم.

ويقرب لنا الرسم البياني الوارد عقبه الوضع الذي كان عليه الحديث النبوي خلال الفترة المتحدث عنها:

زمن صدور الحديث النبوي (23 سنة)



وهكذا، وفي هذه المرحلة الزمنية من تاريخ الحديث النبوي ـــ مرحلة ما قبل التدوين ـــ كان المعول في النقل والرواية على الحفظ في صدور الرواة والنقلة من أهل الحديث.

وقد كان لهذا الفاصل التاريخي الطويل عميق الأثر على طبيعة نقل ألفاظ الحديث النبوي، حيث لا تكاد تجد نصا حديثيا غير خال من وجود اختلاف في أداء الرواة لألفاظه وصيغه، سواء تعلق الأمر بالرواة من طبقة الصحابة أوالتابعين أومن تلاهم حتى يصل السند إلى مصنفي: "الأصول الحديثية".

وقد اصطلح علماء الحديث على تسمية هذه الظاهرة بـــ: "الرواية بالمعنى" أو "تصرف الرواة".

ولنتابع أقوال أولئك الذين عاشوا هاته المرحلة، وأرخوا للجانب الحديثي منها.

فعن بعض التابعين قال لقيت أناسا من الصحابة فاجتمعوا في المعنى واختلفوا على اللفظ. فقلت ذلك لبعضهم. فقال: لا بأس به ما لم يخل معناه. حكاه الشافعي»[1]

وقال ابن سيرين المتوفى عام **110**هـ: «كنت أسمع الحديث من عشرة المعنى واحد واللفظ مختلف».[2]

وممن كان يروي بالمعنى من التابعين الحسن البصري المتوفى عام **110**هـ وعامر الشعبي المتوفى عام **104**هـ وإبراهيم النخعي المتوفى عام **96**هـ[3]

بل قال الحافظ ابن الصلاح المتوفى عام **643** هـ: «.. إنه الذي شهد به أحوال الصحابة والسلف الأولين فكثيرا ما كانوا ينقلون معنى واحدا في أمر واحد بألفاظ مختلفة وما ذاك إلا لأن معولهم كان على المعنى دون اللفظ».[4]

---

[1] فتح المغيث 3/ 138.

[2] فتح المغيث 138/3.

[3] فتح المغيث 138/3.

[4] المقدمة مع التقييد للعراقي ص 226.

نعم كان من المفروض أن تُؤدى النصوص الحديثية على النحوالذي صدر من مشكاة النبوة من غير تصرف أوتغيير.

وقد تقرر هذا عند علماء الحديث، من هؤلاء الحافظ ابن حجر العسقلاني. فقد انتهى إلى ملحظ نفيس وهويتناول فقه قول الله تعالى:

«وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رَغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين »[1]

قال رحمه الله مرتبا على صنيع بني إسرائيل في مخالفتهم ما أُمروا به من القول:

«..ويُستنبط منه أن الأقوال المنصوصة إذا تُعبد بلفظها لا يجوز تغييرها ولووافق المعنى. وليست هذه مسألة الرواية بالمعنى بل هي متفرعة منها. وينبغي أن يكون ذلك قيدا في الجواز. أعني يُزاد في الشرط: أن لا يقع التعبد بلفظه ولا بد منه. ومن أطلق فكلامه محمول عليه».[2]

وقال الحافظ ابن حزم المتوفى عام **456** هـ:

«وحكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يورد بنص لفظه لا يُبدل ولا يغير، إلا في حالة واحدة، وهي أن يكون المرء قد تثبت فيه وعرف معناه يقينا، فيُسأل فيفتي بمعناه وموجبه، أويناظر فيحتج بمعناه وموجبه..»[3]

وقال الحافظ ابن الصلاح المتوفى عام **643** هـ:

«فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف، ويثبت بدله فيه لفظا آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ

---

[1] البقرة. الآية 58.

[2] الفتح 304/8.

[3] الإحكام في أصول الأحكام 86/2.

والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، ولأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره»[1]

وقال الحافظ السخاوي المتوفى عام **902** هـ:

«..الاتفاق حاصل على ورود الشرع بأشياء قصد فيها الإتيان باللفظ والمعنى جميعا نحوالتكبير والتشهد والآذان والشهادة، وإذا كان كذلك أمكن أن يكون المطلوب بالحديث لفظه ومعناه جميعا لا سيما وقد ثبت قوله صلى الله عليه وسلم:

«نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَأَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ»[2].

وفي رواية أخرى عَنْ سِمَاكِ بْنِ حَرْبٍ قَالَ: «سَمِعْتُ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ يُحَدِّثُ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا شَيْئًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَ، فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ»[3]

وفي رواية أخرى عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ: «خَطَبَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَبَلَّغَهُ كَمَا سَمِعَهُ فَرُبَّ مُبَلَّغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ..» الحديث[4]

ورده صلى الله عليه وسلم على الذي علمه ما يقوله عند أخذ مضجعه إذ قال: و"رسولك" بقوله: "لا ونبيك"[5]

---

[1] المقدمة مع التقييد ص 226.

[2] رواه الترمذي في الجامع . كتاب العلم. الحديث رقم: 2656.

[3] رواه الترمذي في الجامع. كتاب العلم. رقم الحديث 2657

[4] رواه الدارمي في مقدمة سننه رقم الحديث 232.

[5] عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَتَيْتَ مَضْجَعَكَ فَتَوَضَّأْ وُضُوءَكَ لِلصَّلَاةِ ثُمَّ اضْطَجِعْ عَلَى شِقِّكَ الْأَيْمَنِ ثُمَّ قُلِ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ. اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ.

قال الحافظ ابن كثير المتوفى عام **774**هـ: «وكان ينبغي أن يكون هذا المذهب هوالواقـــع ولكن لم يتفق ذلك».[1]

إن الوضع الذي آلت إليه رواية النصوص الحديثية في انتقالها من طور إلى طور ومن جيل إلى جيل كان على خلاف ما كان ينبغي أن يكون من التزام كامل باللفظ كما صدر من صاحبه.

وقد ترتب على اختلاف روايات الأحاديث وتباين سياقاتها ـــ بناء على ما تقدم ـــ نتائج عدة، أذكر منها:

أولا، احتياط أصحاب المصنفات الحديثية في تعاملهم مع هذه الظاهرة، وذالكم بالتمييز بين الاختلافات الطارئة على النصوص الحديثية إسنادا ومتنا والتنبيه عليها.

وممن اعتمد هذا الصنيع الإمام مسلم بن الحجاج القشيري المتوفى عام **261** هـ صاحب: "المسند الصحيح".. «.. فإنه في صحيحه يميز اختلاف الرواة حتى في حرف من المتن وربما كان بعضه لا يتغير به معنى، وربما كان في بعضه اختلاف في المعنى ولكنه خفي لا يتفطن له إلا من هوفي العلم بمكان... وكذا سلكه أبوداود، وسبقهما لذلك شيخهما أحمد.

ومن أمثلته عنده:

قال الإمام أحمد المتوفى عام **241** هـ «حَدَّثَنَا يَزِيدُ وَعَبَّادُ بْنُ عَبَّاد قَالَا أَنْبَأَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي هِشَامٍ قَالَ عَبَّادٌ ابْنُ زِيَادٍ عَنْ أُمِّهِ عَنْ فَاطِمَةَ ابْنَةِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهَا الْحُسَيْنِ بْنِ

فَإِنْ مُتَّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ وَاجْعَلْهُنَّ آخِرَ مَا تَتَكَلَّمُ بِهِ. قَالَ: فَرَدَّدْتُهَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. فَلَمَّا بَلَغْتُ: اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ قُلْتُ: وَرَسُولِكَ. قَالَ: لَا وَنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ * رواه البخاري في كتاب الوضوء رقم الحديث 247. والنقل السابق من فتح المغيث 140/3. 141 بتصرف يسير.

[1] الباعث الحثيث ص 141.

عَلِيٌّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مُسْلِمٍ وَلَا مُسْلِمَةٍ يُصَابُ بِمُصِيبَةٍ فَيَذْكُرُهَا وَإِنْ طَالَ عَهْدُهَا

ـــ قَالَ عَبَّادٌ قَدُمَ عَهْدُهَا ـــ فَيُحْدِثُ لِذَلِكَ اسْتِرْجَاعًا إِلَّا جَدَّدَ اللَّهُ لَهُ عِنْدَ ذَلِكَ فَأَعْطَاهُ مِثْلَ أَجْرِهَا يَوْمَ أُصِيبَ بِهَا» [1]

ومن أمثلته في كتاب السنن للحافظ أبي داود المتوفى عام **275** هـ:

فقد روى عن شيخيه عمروبن مرزوق وعبد الله بن المثنى حديثا فيه قصة تشريع الآذان.

ومما جاء فيه مما له صلة بقضية التمييز بين الروايات:

..جَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَمَّا رَجَعْتُ لِمَا رَأَيْتُ مِنِ اهْتِمَامِكَ رَأَيْتُ رَجُلًا كَأَنَّ عَلَيْهِ ثَوْبَيْنِ أَخْضَرَيْنِ فَقَامَ عَلَى الْمَسْجِدِ فَأَذَّنَ ثُمَّ قَعَدَ قَعْدَةً ثُمَّ قَامَ فَقَالَ مِثْلَهَا إِلَّا أَنَّهُ يَقُولُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ وَلَوْلَا أَنْ يَقُولَ النَّاسُ.

قَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: "أَنْ تَقُولُوا" لَقُلْتُ إِنِّي كُنْتُ يَقْظَانَ غَيْرَ نَائِمٍ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وَقَالَ ابْنُ الْمُثَنَّى: لَقَدْ أَرَاكَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ خَيْرًا وَلَمْ يَقُلْ عَمْرٌو: لَقَدْ أَرَاكَ اللَّهُ خَيْرًا فَمُرْ بِلَالًا فَلْيُؤَذِّنْ قَالَ فَقَالَ عُمَرُ أَمَا إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مِثْلَ الَّذِي رَأَى وَلَكِنِّي لَمَّا سُبِقْتُ اسْتَحْيَيْتُ.. » الحديث [2]

إلى غيرها من النماذج والأمثلة الدالة على احتياط أصحاب المصنفات الحديثية من هاته الظاهرة في الروايات الحديثية.

[1] مسند الإمام أحمد. مسند أهل البيت رقم الحديث: 1644.

[2] كتاب الصلاة من السنن رقم الحديث: 426.

ثانيا: عدم الاحتجاج بالنصوص الحديثية في اللغة.

وتجدر الإشارة هنا أن الحديث المتواتر تواترا لفظيا، وكذا الذي ثبت نقلا ولم تختلف فيه الروايات يعد حجة في اللغة.

أما روايات الأحاديث التي اختلفت سياقاتها، وتصرف الرواة في أداء ألفاظها، فإنها ليست حجة في اللغة.

يشهد لهذا غير ما دليل وشاهد. من ذلكم قول الحافظ ابن حجر العسقلاني وقد فرغ من تتبع روايات حديث رواه الإمام البخاري في كتاب الرقاق[1] اختلفت ألفاظه وتعددت بسبب تصرف الرواة، ورواه غير واحد من أصحاب المصنفات الحديثية، وحاول ابن مالك النحوي المتوفى عام **672** هـ أن يجعله شاهدا وأصلا لمسألة لغوية.[2]

قال الحافظ ابن حجر ـــ رحمة الله عليه ـــ: «وقد اختلفت ألفاظ هذا الحديث، وهومتحد المخرج[3] فهومن تصرف الرواة فلا يكون حجة في اللغة».[4]

[1] قلت: هوالحديث الذي جاء في بعض ألفاظه:" ما يسرني أن عندي مثل أحد هذا ذهبا تمضي علي ثالثة وعندي منه دينار.. " الحديث وهويحمل رقم: 6443.

[2] يراجع نص كلام ابن مالك فيما نقله عنه صاحب الفتح 264/11. 265 لأن النص طويل لا يحسن جلبه ولا يفي بالغرض اختصاره.

[3] قلت: يقصد باتحاد المخرج، كون الصحابي ـــ الراوي الأعلى ـــ للحديث واحدا..

[4] الفتح 265/11. علما بأن قضية الاستدلال بالحديث النبوي في اللغة قضية خلافية قديمة فقد وقف منها أهل اللغة المتقدمون كسيبويه وغيره موقف الرفض نظرا لتجويز المحدثين الرواية بالمعنى، وأجاز أهل اللغة المتأخرين من أمثال ابن مالك الاستشهاد بالحديث في اللغة.

الجانب التطبيقي من البحث

سأتناول في هذا القسم من البحث نصوصا حديثية تتجلى فيها أشكال وصور التصرف في أصل الخبر من خلال روايات الرواة المخرجة في الأصول والأمهات، ثم أعلق عليها بما يخدم أغراض البحث ومراميه.

النموذج الأول: التصرف في زمن الفعل الوارد في الحديث

روى الإمام البخاري المتوفى عام **256**ه في كتاب الإيمان من جامعه الصحيح ثلاثة أحاديث عن الصحابي الجليل أبي هريرة رضي الله عنه تتناول ثواب بعض الأعمال.

وهذه النصوص هي على التوالي:

1.قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا أَبُوالْيَمَانِ قَالَ أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُوالزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ *[1]

2. وقال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ *[2]

3. وقال كذلك: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَامَ رَمَضَانَ إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ *[3]

---

[1] الحديث رقم: 35 من الصحيح.

[2] الحديث رقم 37 من الكتاب.

[3] الحديث رقم 38 من الكتاب.

وقد وقف الحافظ ابن حجر ــ رحمه الله ــ عند قضية "زمن الفعل" ــ أقصد أزمنة الأفعال الواردة في النصوص السابقة ــ. فقال ما نصه:

«أورد الثلاثة من حديث أبي هريرة متحدات الباعث والجزاء، وعبر في ليلة القدر بالمضارع في الشرط وبالماضي في جوابه، بخلاف الآخرين فبالماضي فيهما».[1]

وبعد تسجيل الحافظ رحمه الله لهذا الملحظ اللغوي الوارد في الأحاديث الثلاث، حاول توجيه اختلاف "زمن الفعل" فيها انطلاقا مما انتهت إليه بحوث ودراسات السابقين عليه. فنقل عن الكرماني الشارح المتوفى عام **786**هـ توجيه المسألة مصدرا نقله بقوله: «وأبدى الكرماني لذلك نكتة لطيفة» فقال:

«.. لأن قيام رمضان محقق الوقوع وكذا صيامه، بخلاف قيام ليلة القدر فإنه غير متيقن، فلهذا ذكره بلفظ المستقبل».

ثم عقب عليه ــ رحمه الله ــ بدقة في ملاحظته فقال: «وفيه شيء ستأتي الإشارة إليه».

ثم قال ما نصه: «وقال غيره: استُعمل لفظ الماضي في الجزاء إشارة إلى تحقق وقوعه، فهو نظير: « أَتَىٰٓ أَمۡرُ »[2] وفي استعمال الشرط مضارعا والجواب ماضيا نزاع بين النحاة، فمنعه الأكثر، وأجازه آخرون لكن بقلة، واستدلوا بقوله تعالى: « إِن نَّشَأۡ نُنَزِّلۡ عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ءَايَةً فَظَلَّتۡ »[3] لأن قوله:" فَظَلَّتۡ «بلفظ الماضي، وهوتابع للجواب وتابع الجواب جواب».

---

[1] الفتح 91/1.

[2] النحل الآية 1.

[3] الشعراء الآية: 4.

ثم قال: «واستدلوا أيضا بهذا الحديث». أي في تأصيل استعمال الشرط مضارعا والجواب ماضيا.

وحين فرغ الحافظ ابن حجر من نقل جهود السابقين عليه في توجيه ما في الرواية. انتقل إلى تناول القضية التي أثارتها الروايات من زاوية أخرى تنسجم وموضوع بحثنا هذا.

فقال في شأن الرواية التي فيها الشرط في صيغة المضارع: "من يقم". فقال:

«وعندي في الاستدلال به نظر، لأني أظنه من تصرف الرواة».

ثم قدم ما ينسجم مع منهجه في تتبع الروايات واستقرائها، مع المقارنة بينها:

لأن الروايات فيه مشهورة عن أبي هريرة بلفظ المضارع في الشرط والجزاء. وقد رواه النسائي عن محمد بن علي بن ميمون عن أبي اليمان شيخ البخاري فيه فلم يغاير بين الشرط والجزاء. بل قال: «من يقم ليلة القدر يغفر له».[1]

ورواه أبونعيم في "المستخرج" عن سليمان ـــ وهوالطبراني ـــ عن أحمد بن عبد الوهاب ابن نجدة عن أبي اليمان ولفظه زائد على الروايتين فقال: «لا يقوم أحدكم ليلة القدر فيوافقها إيمانا واحتسابا إلا غفر الله له ما تقدم من ذنبه».[2]

وعلى هدا، فإن هذا النموذج يجلي صورة من صور تصرف الرواة في أصول الأخبار تتمثل في تغيير الرواة زمن الفعل الوارد في النص الأصلي.

وهي نتيجة انتهى إليها البحث الحديثي بفضل تتبع الروايات والمقارنة بينها. وترتب عنها عدم الاعتداد بالرواية المُتصرف في لفظها الأصلي في التقعيد اللغوي.

---

[1] رواه الحافظ البيهقي في سننه الكبرى من طريق أبي اليمان شيخ البخاري ولفظه. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من يقم ليلة القدر فيوافقها إيمانا واحتسابا يغفر له ما تقدم من ذنبه" باب فضل ليلة القدر الحديث رقم الحديث: 8787 (306/4).

[2] الفتح 91/1- 92.

النموذج الثاني: التصرف بإبدال لفظ الحديث بغيره.

وأقدم تحت هذا الفرع مثالان اثنان:

المثال الأول:

قال الإمام البخاري حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْد اللَّه الْأُوَيْسِيُّ قَالَ حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْد عَنِ ابْنِ شِهَاب أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَزِيدَ أَخْبَرَهُ أَنَّ حُمْرَانَ مَوْلَى عُثْمَانَ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ رَأَى عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ دَعَا بِإِنَاءٍ فَأَفْرَغَ عَلَى كَفَّيْه ثَلَاثَ مِرَارٍ فَغَسَلَهُمَا ثُمَّ أَدْخَلَ يَمِينَهُ فِي الْإِنَاءِ فَمَضْمَضَ وَاسْتَنْشَقَ، ثُمَّ غَسَلَ وَجْهَهُ ثَلَاثًا، وَيَدَيْه إِلَى الْمِرْفَقَيْنِ ثَلَاثَ مِرَارٍ، ثُمَّ مَسَحَ بِرَأْسِه ثُمَّ غَسَلَ رِجْلَيْه ثَلَاثَ مِرَارٍ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْه وَسَلَّمَ:

«مَنْ تَوَضَّأَ نَحْوُوضُوئِي هَذَا، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ لَا يُحَدِّثُ فِيهِمَا نَفْسَهُ. غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِه»[1]

قال الإمام النووي المتوفى عام **676** هـ في دلالة قوله صلى الله عليه وسلم: «نحووضوئي هذا».

قال: «إنما قال صلى الله عليه وسلم: "نحووضوئي" ولم يقل: "مثل" لأن حقيقة مماثلته صلى الله عليه وسلم لا يقدر عليها غيره».[2]

هكذا وجه الحافظ النووي اللفظ الوارد في الحديث، لكن فاته رحمه الله وجود اللفظ نفسه ـــ أعني لفظ "مثل" ـــ في رواية أخرى للحديث.

قال الحافظ ابن حجر معقبا على كلام سلفه الإمام النووي:

---

[1] كتاب الوضوء رقم الحديث 159.

[2] المنهاج 108/3.

«قلت: لكن ثبت التعبير بها في رواية المصنف [1] في "الرقاق" من طريق معاذ بن عبد الرحمن عن حُمران عن عثمان ولفظه: «من توضأ مثل هذا الوضوء».[2]

وله في الصيام من رواية معمر: «من توضأ وضوئي هذا»[3]. ولمسلم من طريق زيد بن أسلم عن حُمران: «توضأ مثل وضوئي هذا».[4]

وحين فرغ الحافظ ابن حجر من تتبع روايات الحديث والمقارنة بينها، انتهى — رحمه الله — إلى النتيجة الآتية:

«وعلى هذا فالتعبير ب: " نحو" من تصرف الرواة لأنها تطلق على المثلية مجازا، ولأن "مثل" وإن كانت تقتضي المساواة ظاهرا لكنها تطلق على الغالب..» [5]

المثال الثاني:

روى البخاري في كتاب الرقاق من جامعه الصحيح عَنْ عَطَاءٍ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهمَا يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا. وَلَا يَمْلأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلا التُّرَابُ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ». * [6]

---

[1] قلت: يقصد الإمام البخاري.

[2] كتاب الرقاق. رقم الحديث: 6433.

[3] كتاب الصيام رقم الحديث: 1934.

[4] كتاب الطهارة الحديث رقم: 229.

[5] الفتح 260/1. ويراجع نموذج آخر انطلاقا من حديث البخاري في كتاب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة. الحديث رقم 1189 ويرجع معه كلام صاحب الفتح 64/3.

[6] قلت: الجامع الصحيح للإمام البخاري، كتاب الرقاق، باب: ما يتقى من فتنة المال.رقم الحديث: 6436.

هكذا ساق المصنف لفظ الحديث. أما في رواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عند الإسماعيلي: [1] "نفس" بدل "جوف" .. وفي مرسل جبير بن نفير: "ولا يشبع" بضم أوله...

وفي الرواية الثانية في الباب[2]: "لا يملأ عين".

وفي حديث أنس فيه: "ولا يملأ فاه ". ومثله في حديث أبي واقد عند أحمد [3]، وله في حديث زيد بن أرقم: "ولا يملأ بطن" [4].

قال الكرماني وهويروم توجيه الاختلاف الحاصل بين الروايات في هذا النص :

«ليس المراد الحقيقة في عضوبعينه بقرينة عدم الانحصار في التراب إذ غيره يملؤه أيضا، بل هوكناية عن الموت لأنه مستلزم للامتلاء، فكأنه قال: "لا يشبع من الدنيا حتى يموت". فالغرض من العبارات كلها واحد، وهي من التفنن في العبارة».[5]

قال الحافظ ابن حجر معلقا على قول سلفه الكرماني: «قلت [6]: وهذا يحسن فيما إذا اختلفت مخارج الحديث، وأما إذا اتحدت فهومن تصرف الرواة..»[7]

وبإنعام النظر فيما سبق من كلام الحافظ ابن حجر، يمكن الوصول إلى نتيجتين اثنتين. أولاهما: أن اتحاد المخرج [8] ـــ من حيث المبدا ـــ مؤشر على تطابق مضامين الروايات الحديثية وتكاملها، وتعدد المخرج مؤذن باختلاف وتعدد هاته المضامين.

---

[1] قلت: "هوصاحب المستخرج على جامع البخاري. وقد تقدم النقل عنه فيما مضى.

[2] قلت:" يريد الرواية رقم: 6436 من كتاب الرقاق.

[3] قلت: هوالإمام أحمد صاحب المسند، يراجع باقي مسند المكثرين , رقم الحديث 12991

[4] أخذت هاته النصوص من الفتح 255/11

[5] انتهى كلام الكرماني وهوفي الموطن السابق من فتح الباري.

[6] القائل هنا هوالحافظ ابن حجر.

[7] الفتح. الموطن السابق.

[8] قلت: اتحاد المخرج اصطلاح يراد به توحد الراوي الأعلى للحديث، ولا يكون في غالب الأحوال إلا صحابيا.

والثانية، أن تصرف الرواة في أصل الخبرين السابقين كان أساسه تغيير ألفاظ النصين بغيرها. وهي نتيجة استُفيدت من معطى نقلي أساس هواتحاد مخرج الروايات.

النموذج الثالث: التصرف في صياغة ألفاظ الحديث.

قال الإمام البخاري في كتاب فضائل الصحابة:

«حَدَّثَنِي الْوَلِيدُ بْنُ صَالِحٍ حَدَّثَنَا عِيسَى بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْحُسَيْنِ الْمَكِّيُّ عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّه عَنْهمَا قَالَ: إِنِّي لَوَاقِفٌ فِي قَوْمٍ فَدَعَوُا اللَّهَ لِعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ـــ وَقَدْ وُضِعَ عَلَى سَرِيرِهِ ـــ إِذَا رَجُلٌ مِنْ خَلْفِي قَدْ وَضَعَ مِرْفَقَهُ عَلَى مَنْكِبِي يَقُولُ: رَحِمَكَ اللَّهُ، إِنْ كُنْتُ لأَرْجُوأَنْ يَجْعَلَكَ اللَّهُ مَعَ صَاحِبَيْكَ. لأَنِّي كَثِيرًا مَا كُنْتُ أَسْمَعُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "كُنْتُ وَأَبُوبَكْرٍ وَعُمَرُ"، وَفَعَلْتُ وَأَبُوبَكْرٍ وَعُمَرُ"، و"انْطَلَقْتُ وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ". فَإِنْ كُنْتُ لأَرْجُوأَنْ يَجْعَلَكَ اللَّهُ مَعَهُمَا.

فَالْتَفَتُّ فَإِذَا هُوعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ *[1]

وقد استوقف شراح الجامع الصحيح قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث: "كنت وأبوبكر وعمر" من الوجهة اللغوية، ولاحظوا ما لا حظوا من إشكال لغوي في الرواية المذكورة.

ومن هؤلاء عبد الواحد ابن التين السفاقسي المتوفى عام **611**هـ، يقول:

«الأحسن عند النحاة أن لا يعطف على الضمير المرفوع إلا بعد تأكيده، حتى قال بعضهم: إنه قبيح. لكن يرد عليهم قوله تعالى: «مَآ أَشۡرَكۡنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا»[2]

[1] رقم الحديث في الجامع الصحيح 3677.
[2] الأنعام 148.

وأجيب بأنه قد وقع الحائل وهو قوله: " لا ". وتُعقب بأن العطف قد حصل قبل: " لا ".

وقال أيضا في الرد على مذهب النحاة المذكور: «ويرد عليهم أيضا هذا الحديث».[1]

قال الحافظ ابن حجر مناقشا كلام سلفه ابن التين:

«والتعقيب مردود [2]، فإنه وُجد فاصل في الجملة. وأما هذا الحديث فلم تتفق الرواة على لفظه، وسيأتي في مناقب عمر من وجه آخر بلفظ: "ذهبت أنا وأبوبكر وعمر"[3] فعطف مع التأكيد مع اتحاد المخرج».

ثم انتهى رحمه الله إلى النتيجة الآتية: «فدل على أنه من تصرف الرواة».[4]

وفي هذا المثال أيضا التأكيد على الملاحظات الآتية:

1. أن تتبع روايات الحديث الواحد والمقارنة بينها تفضي على الوقوف على تصرف الرواة في أصل الخبر.

2. إن دقة المنهج تقتضي ألا توجه الرواية ولا يُلتمس له التخريج لتنسجم مع قواعد اللغة إلا بعد الفراغ من مرحلة التتبع والمقارنة بين روايات الحديث الواحد.

---

[1] قلت: "يقصد الحديث المستدل به في هذا النموذج" والنقل عن صاحب الفتح 40/7.

[2] قلت: يقصد تعقيب المصنف على مذهب النحاة.

[3] كتاب فضائل الصحابة رقم الحديث 3685.

[4] الفتح 40/7.

النموذج الرابع: التصرف في ترتيب فقرات (مضامين) الحديث.

روى البخاري رحمه الله وغيره من أصحاب المصنفات الحديثية قصة لقاء هرقل عظيم الروم بأبي سفيان ــ قبل إسلامه ــ في مرحلة هدنة رسول الله صلى الله عليه وسلم مع مشركي مكة، وسؤاله إياهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأحواله في قومه.

وقد خرج البخاري هاته القصة في مواطن عدة من كتابه وبسياقات مختلفة، من طرف القصة الذي تضمن سؤال هرقل أبا سفيان وأصحابه عن حسب رسول الله صلى الله عـــليه وسلم. ولفظ الرواية:

"إني سألتك عن حسبه فيكم" [1].

قال الحافظ ابن حجر: «ذكر الأسئلة والأجوبة على ترتيب ما وقعت، وأجاب عن كل جواب بما يقتضيه الحال. وحاصل الجميع ثبوت علامات النبوة في الجميع: فالبعض مما تلقفه من الكتب، والبعض مما استقرأه بالعادة.. »

ثم قارن رحمه الله بين هاته الرواية ورواية القصة في موطن سابق من الجامع الصحيح. قال: «ووقع في: "بدء الوحي"[2] إعادة الأجوبة مشوشة الترتيب».

ثم قدم تفسير هذا التشويش في الترتيب بقوله: «وهو من الراوي، بدليل أنه حذف منها واحدة وهي قوله: "هل قاتلتموه ؟" الخ». [3]

في هذا النموذج يتضح أن صورة التصرف تكمن في إعادة ترتيب مضامين النص ومعطياته على نحومخالف للذي كانت عليه وقت صدورها زمن النبوة.

وفي هذا الصنيع ما فيه من تأثير على الوضع الأصلي للنصوص الحديثية.

---

[1] كتاب التفسير. رقم الحديث 4553.

[2] يقصد رواية الحديث في كاب بدء الوحي. (رقم الحديث 7).

[3] الفتح 218/8.

النموذج الخامس: التصرف في الحديث بالحذف والإثبات.

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: «قَامَ عُمَرُ عَلَى الْمِنْبَرِ فَقَالَ: أَمَّا بَعْدُ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخَمْرِ وَهِيَ مِنْ خَمْسَةٍ: الْعِنَبِ، وَالتَّمْرِ، وَالْعَسَلِ، وَالْحِنْطَةِ، وَالشَّعِيرِ. وَالْخَمْرُ مَا خَامَرَ الْعَقْلَ *[1]

وقد وقف ابن مالك النحوي عند هذا الحديث على جهة الاستشهاد به في مسألة من مسائل اللغة. فقال رحمه الله:

«فيه جواز حذف الفاء في جواب: "أما بعد"».

وقال الحافظ ابن حجر معقبا على هذا الموقف: «قلت: لا حجة فيه، لأن هذه رواية مسدد [2] هنا، وسيأتي قريبا عن أحمد بن أبي رجاء عن يحيى القطان بلفظ: «خطب عمر على المنبر فقال: إنه قد نزل تحريم الخمر» ليس فيه "أما بعد" [3]. وأخرجه الإسماعيلي[4] هنا من طريق محمد بن أبي بكر المقدمي عن يحيى بن سعيد القطان شيخ مسدد وفيه بلفظ: "أما بعد فإن الخمر".

وبعد فراغ الحافظ ابن حجر من تتبع الروايات والمقابلة بينها، انتهى إلى النتيجة الآتية:

«فظهر أن حذف الفاء وإثباتها من تصرف الرواة».[5]

وهذا نموذج آخر يجلي قضية عدم الاحتجاج بروايات الحديث النبوي في مجال اللغة وقضاياها. وهذا كما أسلفت من نتائج تصرف الرواة في أصول الأخبار.

---

[1] كتاب الأشربة من الجامع الصحيح للبخاري رقم الحديث 5581.

[2] قلت: يقصد ابن مسرهد شيخ البخاري في هاته الرواية.

[3] رواه المصنف في الأشربة، رقم الحديث 5588.

[4] قلت: هوأبوبكر الإسماعيلي المتوفى عام 371 هـ صاحب المستخرج على صحيح البخاري.

[5] الفتح 36/10.

النموذج السادس: تصرف الرواة بالتقديم والتأخير في ألفاظ الحديث

روى الإمام البخاري في كتاب الفرائض حديثا قال فيه: « حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: قُلْتُ لأَبِي أُسَامَةَ حَدَّثَكُمْ إِدْرِيسُ حَدَّثَنَا طَلْحَةُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ »[1] و« وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ »[2] قَالَ: كَانَ الْمُهَاجِرُونَ حِينَ قَدِمُوا الْمَدِينَةَ يَرِثُ الْأَنْصَارِيُّ الْمُهَاجِرِيَّ دُونَ ذَوِي رَحِمِهِ لِلأُخُوَّةِ الَّتِي آخَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَهُمْ، فَلَمَّا نَزَلَتْ: « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » قَالَ نَسَخَتْهَا «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ »[3]

وقد لاحظ شراح البخاري خللا في ترتيب الآيتين القرآنيتين الواردتين في هذا النص. فقال ابن بطال المتوفى عام **449** هـ:

«كذا وقع في جميع النسخ»[4]: نسختها: "«وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ». والصواب أن المنسوخة: «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ » والناسخة: « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » ".

ثم قال: «ووقع في رواية الطبري بيان ذلك ولفظه: "فلما نزلت هذه الآية: « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ " نسخت"».[5]

---

[1] النساء. الآية: 33.

[2] النساء الآية: 33.

[3] الحديث رقم 6747 باب ذوي الرحم.

[4] قلت: يريد روايات صحيح البخاري.

[5] أفدت النقلين معا من الفتح 29/12، وكلام ابن بطال في النسخة الرقمية من شرحه (394/15) مع اختلاف يسير في بعض ألفاظ النص.

وأجاب ناصر الدين ابن المنير المتوفى عام **683**هـ عن الإشكال الذي سجله ابن بطال على رواية البخاري المذكورة بقوله:

«الضمير في "نسختها" عائد على المؤاخاة لا على الآية. والضمير في نسختها وهوالفاعل المستتر يعود على قوله « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » وقوله: «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ »

وأصل الكلام: لما نزلت: « وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ » نسخت « وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ ج انتهى كلامه».[1]

وفي الموضوع أقوال أخرى لشراح وعلماء آخرين لا أطيل بإيرادها، ولا يفي بالغرض اختصارها. ويعنيني من سوق هذا النموذج بيان علاقة حديث ابن عباس بقصة ميراث المهاجرين أموال الأنصار دون ذوي رحمهم. وارتباط هذا الشاهد بالقضية المحورية لهذا البحث.

هذا ما يوضحه الحافظ ابن الجوزي المتوفى عام **597**هـ بقوله:

«كان جماعة من المحدثين يروون الحديث من حفظهم فتقصُر عبارتهم خصوصا العجم، فلا يُبين للكلام رونق مثل هذه الألفاظ في هذا الحديث. وبيان ذلك أن مراد الحديث المذكور أن النبي صلى الله كان آخى بين المهاجرين والأنصار فكانوا يتوارثون بتلك الأخوة ويروها داخلة في قوله تعالى: « وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ » فلما نزل قوله تعالى:

[1] حاشية ابن المنير على شرح ابن بطال. عن الفتح 29/12.

« وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أولى ببعض فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ » نسخ الميراث بين المتعاقدين وبقي النصـــــر والرفادة وجواز الوصية لهم.

وقد وقع في رواية العوفي عن ابن عباس بيان السبب في إرثهم قال: كان الرجل في الجاهلية يُلحق به الرجل فيكون تابعه، فإذا مات الرجل صار لأقاربه الميراث وبقي تابعه ليس له شيء، فنزلت: " «وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ » فكانوا يعطونه من ميراثه، ثم نزلت: « وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أولى ببعض فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ » فنسخ ذلك " [2]

وقال الحافظ ابن حجر بعد اطلاعه على الأقوال السابقة موجها قضية النص الحديثي التي أثارها من تقدمه من شراح البخاري:

«قلت: والعوفي[3] ضعيف، والذي في البخاري هوالصحيح المعتمد، وتصحيح السياق قد ظهر من نفس الرواية وأن بعض الرواة قدم بعض الألفاظ على بعض وحذف منها شيئا وأن بعضهم ساقها على الاستقامة، وذلك هوَالمعتمد».

ومن خلال هذا النموذج يتضح أن أصل الخبر الذي رواه البخاري سليم "صحيح السياق"، وأن الإيرادات والاعتراضات التي سجلها الشراح على رواياته مردها تصرف الرواة.

[1] الأنفال 75.

[2] أورده الحافظ في الفتح 30/12.

[3] قلت: هوالراوي عن ابن عباس في النقل الذي أوردته عن ابن الجوزي وهوعطية بن سعد العوفي ــ بفتح العين المهملة ــ الكوفي، من مشاهير التابعين. ضعيف الحديث، ضعفه غير واحد وكان شيعيا توفي عام 111هـ (راجع تهذيب التهذيب 103/9).

خلاصات واستنتاجات

بعد الفراغ من تقديم هاته النصوص والتعليق عليها وربطها بموضوع البحث وقضيته الأساس يمكن الانتهاء إلى النتائج والخلاصات الآتية:

1. الارتباط الوثيق بين مباحث "علم الحديث" وقضايا "اللغة العربية".

2. من سبل الوقوف على صور وأشكال تصرف الرواة في أصول الأخبار: تتبع الروايـــات والمقارنة بينها. وقد اتضح هذا المسلك جليا في "المنهج التطبيقي" الذي استثمره الحافظ ابن حجر ـــ رحمه الله ـــ على النصوص والروايات المتقدمة.

3. إن دقة المنهج العلمي الحديثي تقتضي ألا توجه الرواية ولا يُلتمس له التخريج لتنسجم مع قواعد اللغة إلا بعد الفراغ من مرحلة التتبع والمقارنة بين روايات الحديث الواحد

4. كشف البحث عن جملة غير يسيرة من أشكال وصور تصرف الرواة في أصول الأخبار، وهي كما وردت في البحث على النحوالآتي:

أ ـــ التصرف في زمن الفعل الوارد في الحديث. (التصرف في البنية اللغوية لأصل الحديث).

ب ـــ التصرف بإبدال لفظ الحديث بغيره.

ج ـــ التصرف في صياغة ألفاظ الحديث.

د ـــ التصرف في ترتيب مضامين الحديث.

هـــ التصرف في الحديث بالحذف والإثبات.

وـــ تصرف الرواة بالتقديم والتأخير في ألفاظ الحديث.

5. سجل البحث الآثار السلبية التي خلفها تصرف الرواة على أصول الأخبار. حيث اتضح أن الاحتجاج بالحديث النبوي في اللغة العربية كان وما يزال محل نزاع بين أهل الاختصاص من لغويين ومحدثين.

كما أمكن تسجيل صعوبة وعقبة في سبيل إنجاز مشروع "المعجم النبوي".. ذلك أن تصرف الرواة في أصول الأحاديث عموما والقولية منها على جهة الخصوص يشكل عائقا بين يدي تمييز:

"الألفاظ النبوية" عن غيرها من ألفاظ الرواة والنقلة على امتداد مرحلة ما قبل تدوين الحديث النبوي.

المصادر والمراجع المعتمدة في البحث

1. **القرآن الكريم.**
2. **الإحكام في أصول الأحكام.** الحافظ ابن حزم الظاهري.منشورات دار الآفاق الجديدة. بيروت. ط **1 1400**هـ/**1980**م.
3. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح.** الحافظ العراقي. دار الفكر **1401**هـ/**1981**م.
4. **تهذيب التهذيب.** الحافظ ابن حجر. دار الفكر **1405**هـ/**1985**م.
5. **جامع الترمذي.** النسخة التي بمتن عارضة الأحوذي. دار الفكر **1415**هـ/**1995**م.
6. **الجامع الصحيح.** الإمام البخاري. النسخة التي بمتن فتح الباري.
7. **سنن الحافظ أبي داود.** إعداد عزت عبيد دعاس. دار الحديث سورية. ط **1** عام **1393**هـ/**1973**م.
8. **فتح الباري** للحافظ ابن حجر العسقلاني. دار المعرفة (د.ت)

9. **فتح المغيث شرح ألفية الحديث**. الحافظ السخاوي. تحقيق الشيخ علي حسين علي.دار الإمام الطبري. ط **2 1421**هـ/**1992**م.

10. **مقدمة الحافظ ابن الصلاح**. النسخة التي بمتن التقييد والإيضاح.

11. **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**. الإمام النووي.دار الكتب العلمية (د.ت)

القول القوي في معنى قول النسائي "فلان ليس بالقوي"

الدكتور جمال اسطيري

كلية الآداب – بني ملال

مقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب و لم يجعل له عوجا، والصلاة والسلام على من أوتي ناصية البيان محمد ابن عبد الله، وعلى آله وصحبه الذين عقلوا عنه صلى الله عليه وسلم الحكمة، فعملوا بها وعلموا من بعدهم.

وإن ممن انتهت إليهم حكمة النبوة فتعلموها وعلموها وحافظوا عليها وصانوها – أهل الحديث. ولقد كان مما خص الله به هذه الأمة علم الإسناد الذي هو الوسيلة لحفظ سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

وإن من أهم ما يعرف به صحة الإسناد من ضعفه عدالة رواته وضبطهم ولا سبيل إلى ذلك إلا بمعرفة أقوال النقاد من المحدثين، الذين اصطلحوا على عبارات فنية تكشف عن مدى ثقة أولئك الرواة وضعفهم.

وإن من دقة أولئك النقاد أن وصفوا الرواة بعبارات متنوعة ومختلفة سواء في مجال التعديل أو في مجال التجريح، كما صنفوا تلك العبارات في مراتب شتى تنم عن مدى ما لكل راو من الضبط أو الخطأ أو الوهم، حسب ما انتهى إليه علمهم من تتبع أحوال الرواة وسبر مروياتهم، ومقارنتها بما رواه الثقات الأثبات.

وإن من أهم العبارات المستعملة عندهم في تجريح الرواة قولهم "**فلان ليس بالقوي**"، ومن أكثر النقاد استعمالا لها الإمام النسائي (ت303هـ) صاحب السنن، وقد وصف بها خلقا كثيرا من الرواة. وهي من العبارات التي تحدث تساؤلات لدى القارئ

إذ يقع فيها تعارض مع أقوال النقاد الآخرين، خصوصا وأنها مستعملة عند النقاد في مجال الجرح. بيد أننا كثيرا ما نرى النسائي إذا نقد بها راويا، وثقه غيره.

لذا احتاجت هذه العبارة إلى تتبع واستقراء، فقصدت البحث فيها وجعلته في:

- **مقدمة: في التعريف بالبحث**
- **مدخل: في معنى قول الناقد "ليس بالقوي".**
- **الفصل الأول: من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وهم من أهل الاحتجاج.**
- **الفصل الثاني: من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وهم من أهل الاعتبار.**
- **الفصل الثالث: من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وهم من أهل الرد.**
- **الخاتمة: نتائج البحث.**

وقد تذيلت كل فصل ببعض الضوابط التي تجعل القارئ على يقظة وحذر من تنوع الاستعمال لهذه الصيغة النقدية، كما بينت وجوه تغير الاستعمال لتلك الصيغة عند النسائي.

مدخل: في معنى قول الناقد "ليس بالقوي"

أ- لغة:

"ليس بالقوي" صيغة نفي للقوة، والقوة لها إطلاقات لغوية، قال ابن منظور: "القوة نقيض الضعف، والجمع قُوىً وقِوىً. وقوله عز وجل ﴿**يا يحيى خذ الكتاب بقوة**﴾ أي بجد وعون من الله تعالى، وهي القِواية، نادر، إنما حكمه القِواوة أو القِواءة،

يكون ذلك في البدن والعقل، وقد قوي وهو قوي وتقوى واقتوى كذلك، قال رؤبة: قوة الله بها اقتوينا.

قال عز وجل لموسى حين كتب له الألواح "فخذها بقوة" قال الزجاج: أي خذها بقوة في دينك وحجتك .... والقوي من الحروف ما لم يكن حرف لين... والقُوَى: العقل"[1]

وقال الفيومي: "وقَوِيَ على الأمر، وليس له به قوة أي طاقة"[2].

فتحصل من هذا الذي تقدم معان هامة تعمل على تحديد المعنى الاصطلاحي لصيغة "ليس بالقوي" وهي:

1- إثبات الضعف.

2- نفي الحجة.

3- إثبات اللين.

وهذه المعاني الثلاث اشتقت منها صيغ تجريحية عند المحدثين رتبت – إثباتا أو نفيا – في منزلة واحدة، وهي المرتبة الأخيرة من مراتب الجرح، وهي الخامسة أو السادسة على الخلاف في تعداد تلك المراتب. وهذه المرتبة هي أسهل مراتب الجرح وأقربها إلى التعديل.

ب-اصطلاحا:

وقد اشتملت هذه المرتبة الأخيرة عند المحدثين على الصيغ الآتية.

فلان فيه مقال، أو ضعف، أو فيه ضعف، أو في حديثه ضعف، أو ليس بذاك، أو ليس بذاك القوي، أو ليس بالقوي، أو ليس بحجة، أو ليس بعمدة، أو ليس بالمتين، أو

---

[1]- لسان العرب لابن منظور 349/5.

[2]- "المصباح المنير" للفيومي ص199.

ليس بالمرضي، أو للضعف ما هو، أو فيه خلف، أو طعنوا فيه، أو مطعون فيه، أو سيء الحفظ، أو لين، أو لين الحديث، أو فيه لين، أو تكلموا فيه، أو تَعْرِف وتُنْكِر، أو ليس يحمدونه، أو ليس بالحافظ ... إلخ[1]

في هذه وضع المتأخرون صيغة "ليس بالقوي" على أنها من أسهل صيغ التجريح ومنهم الحافظ العراقي والسخاوي وغيرهما. ومن قبلهما قال الحافظ أبو الحسن بن القطان الفاسي: "أما بكر بن بكار أبو عمرو البصري فقال ابن معين "ليس بالقوي"، وكذا قال أبو حاتم، وهو إلى التقوية أقرب، فإنهما إنما يعنيان بذلك أنه ليس بأقوى ما يكون"[2].

وقال الحافظ الذهبي: "وبالاستقراء إذا قال أبو حاتم "ليس بالقوي" يريد بها أن هذا الشيخ لم يبلغ درجة القوي الثبت.

والبخاري قد يطلق على الشيخ "ليس بالقوي" ويريد أنه ضعيف"[3]. وهذا يعني أن قول البخاري في الراوي "ليس بالقوي" أشد من قول ذلك من أبي حاتم.

وقال الذهبي أيضا: "وقد قيل في جماعات "ليس بالقوي"، ويخرج لهم في كتابه، قال: قولنا "ليس بالقوي" ليس بجرح مفسد"[4]

ومن أجل بيان مراد النسائي من تلك الضيغة تتبعت أقواله في كثير من الرواة الذين قال فيهم ذلك، فتحصل لي من ذلك ثلاثة فصول هي:

---

[1]- انظر فتح المغيث للسخاوي 124/2.

[2]- بيان الوهم والإيهام لابن القطان الفاسي 462/3.

[3]- الموقظة للذهبي ص83.

[4]- الموقظة للذهبي ص82.

الفصل الأول: من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وهم من أهل الاحتجاج

يشمل هذا الفصل الرواة الذين أطلق عليهم النسائي صيغة **"ليس بالقوي"**، وقد ورد فيهم توثيق جمهور النقاد، ولم يتبين فيهم الضعف، ولا ترجح. فهؤلاء لا يحسن إطلاق الضعف عليهم كما يفهم من هذه الصيغة، كما لا تسلب عنهم مطلق القوة.

وقد تبين من خلال تتبع أقوال النقاد أن الأصل في هؤلاء الرواة هو التوثيق، وأن حديثهم محتج به في الأصول إلا ما استثني لخطأ أو وهم.

وما ورد عن النسائي من قولهم فيهم "ليس بالقوي" حكم خاص ارتبط بطبيعة منهج النسائي المتشدد، أو بما أنكر عليهم، مما لا يؤثر على عدالتهم أو ضبطهم عامة.

وهؤلاء أصناف:

– صنف قال فيهم النسائي: "ليس بالقوي"، ولم يضعفهم أحد قبله، ولا تابعه على ضعفهم أحد من النقاد.

من هؤلاء:

1– الحسن بن الصبَّاح البزَّار أبو علي الواسطي البغدادي (ت 249هـ)

قال فيه النسائي: **"ليس بالقوي"**[1]. فبالرغم من أنه لم يتبين سبب قول النسائي هذا، ولا علته، فإن النقاد على توثيق الحسن بن الصباح.

قال الإمام أحمد: "ثقة صاحب سنة"[2].

---

[1]– "ميزان الاعتدال" للذهبي 499/1، و"تهذيب التهذيب" لابن حجر العسقلاني 209/2، وهدي الساري له أيضا ص397.

[2]– "تهذيب التهذيب" 290/2.

وقال أبو حاتم الرازي: "صدوق وكأن له جلالة عجيبة ببغداد، وكان أحمد بن حنبل يرفع من قدره ويجله"[1].

وقال السراج: "وكان من خيار الناس، وذكره ابن حبان في الثقات"[2].

وأخرج البخاري في الإيمان، وصفة النبي صلى الله عليه وسلم، وغير موضع عنه عن ابن عيينة، واسحاق الأزرق وغيرهما"[3]. وقال الذهبي عنه: "أحد الأئمة في الحديث والسنة"[4]

فهذا يدل على أن النسائي شح على الحسن بن الصباح بلفظ "ثقة" لشدة شرطه في الثقة، وإن كان قد قال فيه مرة أخرى "صالح"[5] أي في دينه. **ومنهم أيضا:**

2- عبد الرحمن بن سليمان بن الغسيل الأنصاري الأوسي المدني أبو سليمان (ت171هـ)،

قال فيه النسائي: "**ليس بالقوي**"[6]. وهذا معناه أنه ليس في أعلى درجات الكمال من القوة، ولهذا قال فيه النسائي أيضا "ثقة"[7].

كما ورد عنه أيضا ما يشعر بدنو مكانة ابن الغسيل في التوثيق حيث قال فيه مرة ثالثة: "ليس به بأس"[8].

وقد وثقه أيضا ابن معين بمثل عبارتي النسائي "ثقة"[9] و"ليس به بأس"[10].

1- "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم 19/3.
2- "تهذيب التهذيب" 290/2.
3- التعديل والتجريح لمن خرج عنه البخاري في "الجامع الصحيح" لأبي الوليد الباجي 481/1.
4- "ميزان الاعتدال" 499/1.
5- الميزان 499/1، وتهذيب التهذيب 290/2، وهدي الساري ص397.
6- "الكامل في ضعفاء الرجال" لابن عدي 243/4، والميزان 568/2، وتهذيب التهذيب 190/6.
7- نفسه.
8- نفسه.
9- تاريخ يحيى بن معين رواية عباس الدوري 159/3.
10- تاريخ يحيى بن معين رواية عباس الدوري 189/3.

والعبارتان مترادفتان عند يحيى من حيث المكانة.

وكذا وثقه أبو زرعة الرازي[1] والدارقطني[2].

وبالرغم من أن ابن حبان أشار خطئه ووهمه إلا أنه لم يأت بمثال واحد أخطأ فيه أو وهم، وإن كان ذلك جائزا عليه وعلى غيره من الثقات.

- **صنف ثان: قال فيهم النسائي "ليس بالقوي"، وقد قواهم، ووثقهم جمهور النقاد**، والأصل فيهم أن يحتج بما رووه، إلا أنه وقع منهم الخطأ، أو الوهم اليسير، في الحديث والحديثين أو الثلاثة فهؤلاء يتجنب ما أخطأ فيه، ويبقوا على حالهم الذي هو أنهم ثقات أخطأوا في شيء قليل لا يؤثر على ثقتهم، خصوصا إذا علمنا أن بعض هؤلاء كثيرو الحديث.

فمن هؤلاء:

1- محمد بن ميمون الخياط البزاز أبو عبد الله المكي (ت 252 هـ)

قال فيه النسائي: "**ليس بالقوي**"[3]، وذلك لأنه روى حديثا باطلا وضع له فحدث به لكونه أميا[4]. وهذا لا يسقط عدالة هذا الراوي، ولا يلحق به بأسا إلا في هذا الحديث الباطل؛ ولهذا قال عنه النسائي مرة أخرى: "أرجو أن لا يكون به بأس"[5].

وقال فيه مرة ثالثة: "صالح"[6]

وقد وثق الخياط مسلمة بن قاسم حيث قال فيه: "لا بأس"[7]

---

[1]- "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم 239/5.

[2]- الميزان 568/2، وتهذيب التهذيب 190/6، وهدي الساري 417.

[3]- الميزان 53/4، وتهذيب التهذيب485/9.

[4]- أنظر قول أبي حاتم الرازي في ذلك في "الجرح والتعديل" 81/8-82.

[5]- تهذيب التهذيب 485/9.

[6]- "نصب الراية" لجمال الدين الزيلعي 361/4.

[7]- "تهذيب التهذيب" 485/9.

وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "ربما وهم"[1]

2- عبد الوهاب بن عطاء الخَفَّاف أبو نصر العجلي مولاهم (ت 204 وقيل 206هـ)

قال النسائي **"ليس بالقوي"**[2]

وقول النسائي هنا في هذا الراوي راجع لخفة في ضبطه يكون معها حديثه حسنا، وقد أنزله النسائي نفسه هذه المنزلة حيث قال فيه مرة أخرى "ليس به بأس"[3].

والخطأ الناتج عن خفة ضبط الخفاف احتمله منه المحدثون. فقد عبر عن هذه النتيجة الإمام البخاري حيث قال "ليس بالقوي عندهم، سمع من أبي عروبة وهو محتمل"[4].

وقد وثق الخفاف جمهور النقاد منهم يحيى بن معين[5]، وابن نمير[6]، وابن سعد[7]، وصالح بن محمد الأسدي[8]، والحسن بن سفيان[9]، وابن عدي[10]، وابن شاهين[11]، والدارقطني[12].

ومن تكلم فيه إنما أنكر عليه حديثا دلسه عن ثور

---

[1]- "تهذيب التهذيب" 485/9.
[2]- "الضعفاء والمتروكين" للنسائي ص69.
[3]- تهذيب التهذيب 453/6.
[4]- "الضعفاء الصغير" للبخاري ص77.
[5]- تاريخ يحيى بن معين. رواية الدوري عنه 379/2. وتاريخ عثمان الدارمي عن يحيى ص150.
[6]- الجرح والتعديل. لابن أبي حاتم 72/6.
[7]- تهذيب التهذيب 451/6-452.
[8]- تهذيب التهذيب 452/6.
[9]- تهذيب التهذيب 453/6.
[10]- الكامل لابن عدي 296/5.
[11]- تاريخ أسماء الثقات ص 167.
[12]- تهذيب التهذيب 452/6.

قال صالح بن محمد الأسدي: "أنكروا على الخفاف حديثا رواه عن ثور عن مكحول عن كريب عن ابن عباس في فضل القتلى وما أنكر عليه غيره"[1].

ونظرا لقلة خطئه في كثرة حديثه فإن النقاد احتملوا حديثه كما تقدم عن البخاري، وكما قال البزاز: "ليس بقوي، وقد احتمل أهل العلم حديثه"[2]

ولهذا قال فيه الذهبي: "حسن الحديث"[3]

فعلى هذا الذي تقدم يحمل قول النسائي فيه "ليس بالقوي" وأنه يعني قوله الآخر فيه "ليس به بأس"

3- أسامة بن زيد الليثي مولاهم، أبو زيد المدني (ت 153هـ)

قال فيه النسائي: "**ليس بالقوي في الحديث**"[4].

أراد بذلك حديثا معينا ضعفه فيه، فقد قال ذلك إثر روايته من طريقه حديث "على ذرة كل بعير شيطان فإذا ركبتموها فسموا ولا تقصروا عن حاجتكم"[5]

وقد وثق أسامة بن زيد الليثي جمهور النقاد:

يحيى بن معين[6]، وابن المديني[7]، والعجلي[8]، والفسوي[9]، وأبو داود السجستاني[10]، وأبو يعلى الموصلي[11]، وابن عدي[12]، وابن حبان[13].

---

[1]- تهذيب التهذيب 452/6.
[2]- تهذيب التهذيب 453/6.
[3]- "ديوان الضعفاء والمتروكين" للذهبي ص 204.
[4]- عمل اليوم والليلة المجردة للنسائي ص 351.
[5]- عمل اليوم والليلة ص351.
[6]- تاريخ يحيى رواية عباس الدوري 22/2.
[7]- سؤالات ابن أبي شيبة لابن المديني ج 103.
[8]- "تاريخ الثقات" للعجلي ص60.
[9]- "المعرفة والتاريخ" للفسوي 43/3.
[10]- تهذيب التهذيب 209/1.
[11]- تهذيب التهذيب 209/1.
[12]- الكامل 395/1.
[13]- تهذيب التهذيب 209/1.

وأما قول النسائي فيه "ليس بثقة"[1]، فليس بجرح مفسد، وإنما المقصود منه أنه لا يكون في أعلى درجات التوثيق، وأنه مع ذلك صالح للاحتجاج ولعل سلف النسائي في هذا التليين يحيى بن سعيد القطان، فإنه كان سيء الرأي في أسامة بن زيد، كان يحدث عنه أولا ثم تركه لشيئين اثنين:

أحدهما إنكاره على أسامة روايته عن عطاء بن أبي رباح عن جابر مرفوعا (أيام منى كلها منحر...) الحديث.

وقد أجاب عن هذا الأول الفسوي بقوله (وأسامة عند أهل بلده بالمدينة ثقة مأمون، وكان يجب على يحيى غير ما قال؛ لأن قيس بن سعد قد روى بعض هذا عن عطاء عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم) [2]

وقيس بن سعد هو المكي، أبو عبد الملك، ويقال أبو عبد الله الحبشي ثقة.

ثانيهما: أنكر عليه روايته عن سعيد بن المسيب.

قال الفلاس: "حدثنا يحيى بن سعيد بأحاديث أسامة بن زيد، ثم تركه. وقال: يقول: سمعت سعيد بن المسيب على النُّكْرة لما قال"[3]

قال الحافظ ابن حجر (أراد ذلك من حديث مخصص يتبين من سياقه، اتفق أصحاب الزهري على روايته عنه عن سعيد بن المسيب بالعنعنة، وشذ أسامة فقال عن الزهري سمعت سعيد بن المسيب فأنكر عليه القطان هذا لا غير) [4]

وقد انتهى في أسامة هذا الذهبي إلى قوله (صدوق قوي الحديث، أكثر مسلم إخراج حديث ابن وهب عنه، ولكن أكثره في الشواهد والمتابعات، والظاهر أنه ثقة. وقال النسائي "ليس بالقوي") [5]

---

[1]- الضعفاء والمتروكين ص19.
[2]- "المعرفة والتاريخ" للفسوي 180/3-181.
[3]- "الضعفاء الكبير" للعقيلي 17/1-18.
[4]- تهذيب التهذيب 210/1.
[5]- معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد، للذهبي ص 64.

4- إبراهيم بن بشار الرمادي، أبو إسحاق البصري (ت 224 أو 228 أو 230هـ)

قال فيه النسائي **"ليس بالقوي"**[1]

ومعنى قول النسائي هنا أن إبراهيم يخطى ويهم قليلا، مع ثقته وحفظه، وقد تكلم في حديثه عن سفيان بن عيينة (وهو راويته) بما ليس مؤثرا.

(قال البخاري: "قال لي إبراهيم الرمادي: حدثنا سفيان بن عيينة، عن بريد عن أبي بردة، عن أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم (كلكم راع وكلكم مسؤول) وهم، وكان ابن عيينة يرويه مرسلا"

قال ابن عدي: "وإبراهيم بن بشار هذا لا أعلم أنكر عليه إلا هذا الحديث الذي ذكره البخاري، وباقي حديثه عن ابن عيينة وأبي معاوية وغيرهما من الثقات، وهو مستقيم ، وهو عندنا من أهل الصدق")[2]

ومعنى قول البخاري أن إبراهيم وهم في وصل الحديث عن ابن عيينة، وإلا فالحديث صحيح من غير هذا الطريق[3].

أما الكلام في حديثه عن ابن عيينة فأساسه شيآن:

أولهما: أن الرمادي كان يحضر مجلس ابن عيينة ينظر في كتاب والشيخ يقرأ وهو لا يصحح سماعه.

ثانيهما: أن الرمادي كان يملي بعد ذلك على أصحاب ابن عيينة ألفاظا لم يسمعوها في مجلسه: يغير ويزيد وينقص.

---

[1]- الضعفاء والمتروكين للنسائي ص14.

[2]- الكامل لابن عدي 267/1.

[3]- أخرجه البخاري في عدة مواضع منها: 111/13 ح 7138 ومسلم رقم 1829 كلاهما من حديث ابن عمر.

وقد أجاب العلماء على هذين بأن الرمادي كان يحضر مجلس ابن عيينة للاستئناس لا للسماع؛ لأنه جالسه نيفا وأربعين سنة كما ذكر ابن حبان[1] والحاكم[2].

وأما كونه يملي على أصحاب سفيان ألفاظا لم يسمعوها في مجلسه كما ذكر الإمام أحمد بن حنبل وابن معين[3]، فذلك راجع إلى كونه سمع سفيان عدة مرات علم من خلالها مذهبه في جواز الرواية بالمعنى.

قال علي بن خشرم: "كان ابن عيينة يحدثنا، فإذا سئل عنه بعد ذلك حدثنا بغير لفظه الأول، والمعنى واحد"[4]

وقال يحيى بن سعيد القطان: "قلت لابن عيينة: كنت تكتب الحديث وتحدث اليوم وتزيد في إسناده، أو تنقص منه؟ فقال: عليك بالسماع الأول فإني قد سئمت"[5].

فأي تأثير يكون بعد هذا على رواية الرمادي في ابن عيينة، إلى جانب كثرة ما روى عنه حتى جعله الحاكم وأبو عوانة وابن حبان في أعلى طبقات أصحاب ابن عيينة، بل في الطبقة الأولى مقدما على الإمام أحمد ويحيى بن معين، كما وثقه جمهور النقاد.

5- رَوْح بن عُبادة بن العلاء بن حسان بن عمرو القيسي أبو محمد البصري (ت205 هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي**"[6] وقصد بذلك الطعن عليه في حديث معين أورده في سننه الكبرى، ولم يقصد تجريحا عاما. ويدل على ذلك اطباق المحدثين على

---

[1]- انظر الثقات لابن حبان 72/8-73.

[2]- انظر "نصب الراية" للزيلعي 403/1.

[3]- انظر في ذلك "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم 89/2. والضعفاء الكبير للعقيلي 47/1.

[4]- انظر "الكفاية" للخطيب البغدادي ص316.

[5]- تهذيب التهذيب 121/4.

[6]- السنن الكبرى للنسائي. كتاب الصيام: باب النهي عن صيام أيام التشريق. وسير أعلام النبلاء 406/9. وتذكرة الحفاظ للذهبي 350/1. وميزان الاعتدال 59/2.

توثيقه وشهادة كبارهم بسعة حفظه وكثرة مرويه حتى نظر ابن المديني في مائة ألف من حديثه كتب منها عشرة آلاف[1].

وأشد ما انتقد عليه خطؤه في اسمين أحدهما انتقده عليه ابن معين[2]، والآخر رده عليه ابن المديني فرجح عنه[3].

وذلك يدل على إنصافه كما قال ابن حجر.

وهذا الذي أخطأ فيه شيء محتمل في سعة محفوظه وكثرة مروياته ولهذا قال فيه الذهبي: "ثمة مشهور حافظ من علماء أهل البصرة"[4]

6- إسماعيل بن زكريا بن مرة الخُلْقَاني الأسدي أبو زياد الكوفي، لقبه شَقُوصَا (ت 174هـ)

قال النسائي: **"ليس بالقوي"**[5]

وسبب تليين النسائي لإسماعيل هذا أن يحيى بن معين أنكر عليه ثلاثة أحاديث لا يرويها غيره[6]، مع أنه قد توبع على أحدها[7].

ومع ذلك فلا يكون إسماعيل هذا ضعيفا، وإنما يكون حديثه حسنا، ولذا جاء فيه النسائي بعبارة أخرى أشد بيانا لمكانه حيث قال فيه "أرجو أن لا يكون به بأس"[8].

---

[1]- انظر سير أعلام النبلاء للذهبي 403/9، والتهذيب 293/3.

[2]- انظر التاريخ رواية الدوري 169/2 والاسم الذي رده عليه ابن معين هو زينب بنت منجل، حيث جعلها روح (زينب بنت منخل) بخاء معجمة بدل جيم معجمة تحتانية.

[3]- هدي الساري لابن حجر ص402. والاسم الذي رده عليه ابن المدني قوله (عن منصور) يدل (عن الحكم) فمحا (منصورا) وأثبت (الحكم) انظر تهذيب التهذيب 295/3.

[4]- ميزان الاعتدال 58/2.

[5]- تهذيب التهذيب 298/1.

[6]- تاريخ يحيى رواية الدوري عنه 431/3.

[7]- وهو حديث عاصم الأحول، عن ابن سيرين قال "كانوا لا يسألون عن الإسناد حتى كانت الفتنة..." فقد تابعه عليه جرير عن عاصم بنحوه. رواه الخطيب البغدادي في الكفاية ص122.

[8]- لتعديل والتجريح لأبي الوليد الباجي 346/1. وتهذيب التهذيب 298/1.

وقد وثقه جمهور النقاد منهم: يحيى بن معين[1]، وأحمد بن حنبل[2]، وأبو داود[3]، وابن حبان[4]، وابن شاهين[5].

وبعضهم طعن فيه لتشيعه. والكلام في البدعة معلوم عند المحدثين يطلب في مظانه. وهو –أيضا– لا يكون مجرحا لإسماعيل الخلقاني وقد ألصق به الترويج للتشيع، ولم يثبت ذلك عنه كما ذكر الذهبي.[6]

7–عبدُ رَبِّه بن نافع الكناني، أبو شهاب الحَنَّاط، الكوفي، نزيل المدائن، الأصغر (ت171هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي**"[7]

وهذا معناه أن أبا شهاب وإن كان ثقة، أو لا بأس به محتجا بحديثه إلا أنه لم يكن بالحافظ، وذلك لأن الثقة في الحفظ درجات، وقد ورد عن كثير من النقاد ما يفيد هذا المعنى، منهم يعقوب بن شيبة الذي قال فيه "كان ثقة، وكان كثير الحديث، وكان رجلا صالحا، ولم يكن بالمتين، وقد تكلموا في حفظه"[8]

وقد وثق أبا شهاب جمهور النقاد، وغاية ما انتقد عليه الخطأ القليل، وهو غير مؤثر إذا ما نظر إلى كثرة حديثه، على أن من المتأخرين من يرى أن تضعيف من ضعفه هو مقارنة بكبار الحفاظ.

---

[1]- تاريخ يحيى رواية الدوري 34/2.
[2]- المعرفة والتاريخ للفسوي 170/2.
[3]- تهذيب التهذيب 298/1.
[4]- تهذيب التهذيب 298/1.
[5]- تاريخ أسماء الثقات لابن شاهين ص28.
[6]- انظر في ذلك "الميزان" 229/1.
[7]- الميزان 544/2 والتهذيب 129/6.
[8]- الميزان 544/2 والتهذيب 129/6.

قال الحافظ ابن حجر: "والظاهر أن تضعيف من ضعفه إنما هو بالنسبة إلى غيره من أقرانه كأبي عوانة وأنظاره"[1].

فأفاد هذا وغيره أن قول النسائي في أبي شهاب "ليس بالقوي" أنه لا بأس به بالرغم مما انتقده عليه وهو قليل جدا. ولهذا قال الحافظ ابن حجر: "وثقه ابن معين، وأثبته النسائي، وأشار الخطيب في مقدمة تاريخه إلى أنه دلس حديثا"[2].

8- المغيرة بن زياد البجلي أبو هشام الموصلي (ت152هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي**"[3]. وهذا أيضا ليس بجرح مفسد وإنما هو إشارة إلى أن المغيرة رجل وسط، انتقد عليه شيء قليل مما روى، وأن ذلك لا يترله عن درجة الاحتجاج، ولهذا أشار النسائي نفسه إلى هذا المعنى حينما قال فيه مرة أخرى: "ليس به بأس"[4].

ومن تكلم فيه من النقاد كأحمد قصد الطعن فيما أخطأ فيه من الأحاديث بدليل ورود توثيقه عنه مرة أخرى[5].

وقد انتقد أبو حاتم الرازي على البخاري إدخال المغيرة بن زياد في كتاب الضعفاء وأمر بتحويل اسمه منه. وذلك بعد أن قال فيه أبو حاتم "صالح صدوق، ليس بذاك القوي"[6].

وقد أتى في ابن عدي بعبارة كاشفة حينما قال: "عامة ما يرويه مستقيم إلا أنه يقع في حديثه كما يقع في حديث من ليس به بأس من الغلط. وهو لا بأس به"[7].

---

[1]- هدي الساري ص 97.
[2]- "تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس" للحافظ ابن حجر ص41.
[3]- "الضعفاء والمتروكين" ص417.
[4]- تهذيب التهذيب 259/10.
[5]- انظر في ذلك الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 222/8. وتهذيب التهذيب 260/10.
[6]- الجرح والتعديل 222/8.
[7]- التهذيب 259/10.

- وصنف ثالث قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وقد ضعفهم بعض النقاد، ووثقهم آخرون، يتبين من خلال التتبع أن من ضعفهم أراد تضعيفهم فيما رووا عن شخص معين وما سوى ذلك فهم فيه ثقات.

وعلى هذا يزداد معنى قول النسائي في هؤلاء "ليس بالقوي" جرحا أو تعديلا حسب كثرة رواية هؤلاء وقلتها عمن لينوا فيهم بقول النسائي "ليس بالقوي". يعني أن الراوي الذي قال فيه النسائي ذلك إذا كانت روايته كثيرة جدا عمن لين فيه بقول النسائي "ليس بالقوي" حتى فاقت سائر روايته عن غيره فالضعف أولى به.

ومن كانت روايته قليلة عمن لين فيه بقول النسائي "ليس بالقوي" مقارنة بمجموع ما روى عمن دون هذا الذي لينه فيه النسائي – فالتوثيق أولى به.

وتبقى النتيجة هنا مرتبطة بما سلم من روايته عن غير من لين فيه بقول النسائي "ليس بالقوي" قلت الرواية أو كثرت. فمن هذا الصنف:

9- إسحاق بن راشد الجَزَري أبو سليمان الحراني، وقيل الرَّقّي، مولى بني أمية، وقيل مولى عمر (ت مابين 136 و 158هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بذاك القوي**"[1]، إشارة إلى نفي المكانة العلْيا في القوة، فهو ليس كأقوى ما يكون الثقة؛ لأنه يهم في بعض حديثه، فالأصل فيه أنه ثقة ولذلك قال فيه النسائي مرة أخرى "ثقة"[2] لكنه قد يهم في بعض حديثه عن الزهري، لذلك استحق ذلك التليين الخفيف. وقد ورد عن النسائي أنه قال في الراوي نفسه "ليس به بأس"[3].

[1]- السنن الكبرى، كتاب الصيام: باب ثواب من قام رمضان ايمانا واحتسابا. وتهذيب التهذيب 231/1.

[2]- "التعديل والتجريح" لأبي الوليد الباجي 356/1. وهدي الساري ص 389.

[3]- تهذيب التهذيب 230/1.

وقد وثقه جمهور النقاد، ومن تكلم فيه، فقد قصد بعض حديثه عن الزهري لأنه قد سلم له شيء عن الزهري، فقد أخرج له البخاري قصة تخلف كعب عن غزوة تبوك[1] من طريق الزهري.

وقد تنكب أصحاب كتب الضعفاء عن إيراد إسحاق هذا في مصنفاتهم ذهابا منهم إلى أن ما قيل فيه لا يلحقه بركب الضعفاء، وقد انتهى فيه الحافظ ابن حجر إلى قوله: "ثقة، في حديثه عن الزهري بعض الوهم"[2]

10- محمد بن طلحة بن مصرف اليامي الكوفي (ت 167هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي، كوفي**"[3]. وهذا معناه أن هذا الراوي متكلم في شيء من مروياته وهو بعض ما روى عن أبيه، لأنه سمع من أبيه وهو صغير[4] كما ذكر هو نفسه، على أن ابن معين يرى أنه قد صح له شيء من مرويات أبيه، وأنها ليست كلها ضعيفة.[5]

وقد انتهى فيه الذهبي إلى قوله: "ثقة. قال النسائي "ليس بالقوي"، وقواه الدارقطني"[6] . كما أنه قد احتج به الشيخان في صحيحيهما.

11- يحيى بن سُليم القرشي الطائفي أبو محمد ويقال أبو زكريا المكي الحذاء الخراز (ت 195هـ)

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي**"[7]

---

[1]- انظر فتح الباري 342/8 ح4677

[2]- تقريب التهذيب 57/1.

[3]- الضعفاء والمتروكين ص 94.

[4]- انظر تاريخ يحيى رواية الدوري 408/3-409.

[5]- انظر تاريخ يحيى رواية الدوري 408/3-409.

[6]- معرفة الرواة المتكلم فيهم للذهبي 167.

[7]- الضعفاء والمتروكين ص 109.

وهذا يعني أنه ضعيف في شيء معين، وهو ما روى عن عبيد الله بن عمر، وقد أفصح عن ذلك النسائي نفسه حينما قال "ليس به بأس، وهو منكر الحديث عن عبيد الله بن عمر"[1]. وكفى بهذا دليلا على مقصود النسائي.

12- سهيل بن مهران أخو حزم القُطَعِي أبو بكر البصري.

قال فيه النسائي "**ليس بالقوي**"[2]، وهذا قصد به النسائي أنه حسن الحديث، ضعيف فيما روى عن ثابت، وقد قواه أحمد[3]، وقال ابن معين "صالح"[4]، ووثقه العجلي[5]، وفصل فيه الإمام أحمد حيث قال: "روى عن ثابت أحاديث منكرة"[6].

ضوابط هذا الفصل:

1. النسائي قد يخرج عن استعمال جمهور النقاد لصيغة: "ليس بالقوي"، فقد يلين من لم يسبق إلى الطعن فيه، وهذا مما يميز منهجه التشددي

2. النسائي لا يستعمل صيغة "ليس بالقوي" في أحد من أهل الاحتجاج إلا لقادح قام لديه، وإن كان غير مؤثر في ضبط الراوي وروايته.

3. ضرورة التحفظ من إدراج كل من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" في المرتبة الخامسة أو السادسة من مراتب الجرح – التي هي أسهلها على اصطلاح المتأخرين فقد تبين أن النسائي لين رواة من أهل الحفظ والعدالة بتلك العبارة. ولهذا فإن اصطلاح المتأخرين في هذه العبارة لا يطرد على مذهب النسائي.

---

[1]- تهذيب التهذيب 226/11.

[2]- الضعفاء والمتروكين ص54.

[3]- سؤالات أبي داود لأحمد بن حنبل ص337.

[4]- في رواية إسحاق بن منصور. في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 247/4-248.

[5]- "تاريخ الثقات" للعجلي ص210.

[6]- "الجرح والتعديل" لابن أبي حاتم 247/4.

الفصل الثاني: من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وهم من أهل الاعتبار.

يتضمن هدا الفصل من قال فيهم النسائي "ليس بالقوي" وقد ضعفوا ضعفا قريبا محتملا يصلح حديثهم معه للاعتبار، وذلك كأن يكون الراوي ضعف لسوء حفظه، أو لاختلاطه، أو لمنكرات أنكرت عليه، فهؤلاء يقبل حديثهم في المتابعات والشواهد لزوال ما يخشى من خطئهم بمتابعة غيرهم مما يدل على أنهم وإن خف ضبطهم فقد حفظوا ما رووا.

وهذا الاستعمال لهذه الصيغة (ليس بالقوي) على معنى صلاح الاعتبار قد يوافق فيها النسائي جمهور النقاد. وهذا الاستعمال هو الأشهر عند المتأخرين، فإنهم رتبوا لفظ "ليس بالقوي" في المرتبة الخامسة أو السادسة (على ما زاده السخاوي) ثم قالوا إنها مراتب الاعتبار. فمن هؤلاء:

13- سليمان بن موسى الأموي، مولاهم أبو أيوب، ويقال أبو الربيع، ويقال أبو هشام الدمشقي الأشدق (ت115 أو 119هـ)

قال فيه النسائي: **"أحد الفقهاء ليس بالقوي في الحديث"**[1]

ومعنى قول النسائي أن الرجل لم تكن له عناية بضبط الحديث، فيقع منه الخطأ في بعض ما يروي، ولهذا قال فيه النسائي أيضا "في حديثه شيء"[2] أي ضعف، وقد ذكره أيضا في الطبقة السادسة من أصحاب نافع[3].

---

[1]- "الضعفاء والمتروكين" ص 50.

[2]- "سير أعلام النبلاء" للذهبي 435/5 وتهذيب التهذيب 227/4.

[3]- "الطبقات" للنسائي (ضمن مجموعة رسائل في علوم الحديث للنسائي والخطيب البغدادي) ص52.

ويترجح من أقوال النقاد في سليمان أنه من الذين اشتغلوا بالفقه والرأي حتى دخل عليهم الوهم في ضبط الأحاديث والأسانيد لقلة عنايته بالحديث، مع الصدق والورع، والذين أثنوا عليه إنما نظروا إلى جانب الفقه، وقد وقعت في حديثه بعض المناكير[1]، وبعض الاضطراب[2]، وقد تفرد بما لم يروه غيره[3]، كما أنه خولط قبل موته بيسير.[4]

14- يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن ويقال ابن محمد التميمي النهشلي أبو زكريا الفاخوري (ت201هـ).

قال فيه النسائي: "**ليس بالقوي**"[5] وهذا معناه أن هذا الراوي مضعف لبدعته وسوء حفظه ومخالفته للثقات، حتى قال فيه ابن عدي "عامة رواياته مما لا يتابع عليه"[6].

وقال الذهبي: "صويلح، ضعفه ابن معين، وقال النسائي "ليس بالقوي" خرج له مسلم في الشواهد، لا في الأصول"[7].

15- أسد بن عمرو البَجَلي أبو المنذر الكوفي، قاضي واسط (ت 188 أو 189 أو 190هـ)

قال فيه النسائي "**أسد بن عمرو صاحب أبي حنيفة، ليس بالقوي**"[8].

---

[1]- انظر نص البخاري في ذلك في "الضعفاء الصغير" له ص54.

[2]- حكى أبو حاتم وقوع بعض الاضطراب في حديث سليمان. انظر في ذلك الجرح والتعديل 142/4.

[3]- انظر الكامل لابن عدي 270/3.

[4]- حكى اختلاطه ابن المديني. انظر في ذلك تهذيب التهذيب 227/4.

[5]- الضعفاء والمتروكين ص109.

[6]- الكامل 218/7 والتهذيب 263/11.

[7]- "معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد" للذهبي 188 – 189.

[8]- "الضعفاء والمتروكين" ص 20.

وهذا معناه أن هذا الرواي ضعيف ضعفا قريبا محتملا، ولهذا قال فيه النسائي مرة أخرى "ليس بثقة"[1]. وهذا الراوي ضعف لمصاحبته أهل الرأي، ولتغيره بعد عماه، وروايته بعض المناكير. وأكثر النقاد على تضعيفه لذلك، ومنهم من فصل فقبله اعتبارا كالدارقطني الذي قال فيه "يعتبر به"[2].

16- محمد بن سُلَيم أبو هلال الراسبي البصري (ت167 ه).

قال النسائي: "**ليس بالقوي**"[3]، وهذا معناه أن أبا هلال هذا ضعيف في قتادة، يخطئ ويخالف في غيره. فلا يقبل من حديثه إلا ما توبع عليه، لأنه ليس بصاحب كتاب كما قال ابن معين[4]، أي أنه يحدث من حفظه فيخطئ.

ولهذا قال فيه ابن عدي "وفي بعض رواياته ما لا يوافقه الثقات عليه، وهو ممن يكتب حديثه"[5].

وقال الحافظ ابن حجر فيه: "وهو صدوق فيه لين"[6].

17- إبراهيم بن عبد الرحمن بن إسماعيل السَّكْسَكِيُّ أبو إسماعيل الكوفي مولى صُخَيْر

قال النسائي: "**ليس بذاك القوي** [ويكتب حديثه]"[7].

---

[1]- "لسان الميزان" 499/1 و "تعجيل المنفعة" (كلاهما للحافظ ابن حجر) ص31.

[2]- سؤالات البرقاني للدارقطني ص 17.

[3]- الضعفاء والمتروكين ص91.

[4]- الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 173/7.

[5]- الكامل لابن عدي 216/6.

[6]- تقريب التهذيب 166/2.

[7]- الضعفاء والمتروكين ص14، والزيادة بين المعكوفين من الكامل لابن عدي 211/1.

ومعنى قول النسائي أن الرجل ضعيف لسوء حفظه، ومع ذلك فهو يكتب حديثه اعتبارا. وقد ضعفه جمهور النقاد، ولم يوثقه أحد، ومع ذلك فهو لم يبلغ درجة الضعف الشديد ولا الترك ولهذا قال فيه الذهبي: "صدوق كوفي، لينه شعبة والنسائي، ولم يترك"[1].

وقال الحافظ ابن حجر: "صدوق، ضعيف الحفظ"[2].

18- عبد الله بن المثنى بن عبد الله بن أنس بن مالك الأنصاري، أبو المثنى الأنصاري البصري.

قال النسائي: "**ليس بالقوي**"[3]. وهذا معناه أن هذا الراوي ضعف في غير روايته عن عمه ثمامة، لأن فيها مناكير. وقد اختلف فيه النقاد بين موثق ومجرح. والذين جرحوه لم يوفقوا بين روايته عن عمه ثمامة ورواية غيره.

وقد انتقى له البخاري من رواية عن عمه ثمامة في الأصول.

وأخرج له عن غير عمه حديثين متابعة[4]. فهو على هذا ممن يصلح حديثه للاعتبار.

19- حُيَيُّ بن عبد الله بن شُريح أبو عبد الله المَعافِري الحُبُلّي (ت 143 وقيل 148هـ)

---

[1]- معرفة الرواة المتكلم فيهم بما لا يوجب الرد ص 55.

[2]- تقريب التهذيب 38/1.

[3]- الميزان 500/2 والتهذيب 388/5 وهدي الساري 416.

[4]- انظر فتح الباري 189/1، وهدي الساري ص 416.

قال فيه النسائي: "**ليس بالقوي**"[1] أي قوة يعتمد عليها فيصح حديثه احتجاجا، وإنما يحتاج إلى متابعة غيره لخطئه ووهمه ومنكراته[2]، ولهذا ورد عن النسائي نفسه أنه قال فيه أيضا "ليس من يعتمد عليه"[3].

وعلى هذا فحديثه إنما يعتبر به ولا يحتج به، كما يفهم من عبارة النسائي نفسه.

20- حُدَيْج بن معاوية بن حُدَيج أبو معاوية، وقيل: أبو سليمان الجعفي الكوفي.

قال النسائي: "**ليس بالقوي**"[4].

ومعنى قول النسائي أن حديجا كثير التفرد عمن يروي عنهم. وقد كان أخوه زهير لا يعتد به، ولا يرضاه، وذلك لسوء حفظه، وكثرة وهمه على قلة روايته[5] غير أن مناكيره ليست شديدة، ولهذا قال فيه النسائي أيضا "ضعيف"[6]. وبما أن ضعفه مرده إلى سوء حفظه فإنه يصلح للاعتبار، ولهذا قال فيه ابن عدي: "ولحديج أحاديث غير ما ذكرته عن مشايخه، وعامة أحاديثه ينفرد به عمن يروي عنه، وأرجو أنه لا بأس به، لأني لم أر له حديثا منكرا قد جاوز الحد"[7].

21- يحيى بن يمان العجلي، أبو زكريا الكوفي

قال فيه النسائي: "ليس بالقوي"[8]. وهذا معناه أن ابن يمان غير صالح للاحتجاج لسوء حفظه وكثرة خطئه، وهذا لا يمنع من الاعتبار بحديثه. وقد كان يحيى بن معين

---

[1]- الضعفاء والمتروكين ص35.

[2]- فقد ذكر ابن عدي في ترجمته جملة كبيرة من أحاديثه التي لا يتابع عليها، وقد رواها عنه ثقة.

[3]- السنن الكبرى 52.

[4]- "الضعفاء والمتروكين" ص30.

[5]- انظر المجروحين لابن حبان 271/1.

[6]- ميزان الاعتدال 467/1، وتهذيب التهذيب 218/2.

[7]- الكامل 432/2.

[8]- لضعفاء والمتروكين ص109.

ينتقي من حديثه ما وافق في الثقات[1]. ومهما يكن أخطأ فإنه من المكثرين، فقد كتب عن الثوري عشرين ألف حديث[2].

22- أَجْلَح بن عبد الله بن حُجَيَّة، ويقال معاوية الكندي، الكوفي، أبو حجية (ت 145هـ)

قال النسائي: "**الأجلح ليس بالقوي، وكان مسرفا في التشيع**"[3]، ومعنى قول النسائي أن هذا الراوي مطعون فيه لخفة ضبطه، معيب عليه مذهبه، أشار إلى معنى هذا النسائي بقوله أيضا: "ضعيف له رأي سوء"[4].

وقد تابع النسائي على ما لين به هذا الراوي أبو حاتم الرازي حينما قال: "ليس بقوي كان كثير الخطأ. مضطرب الحديث يكتب حديثه لا يحتج به"[5].

إذا فهو معتبر به ما دام ضعفه مرتبط بسوء الحفظ ما لم يفحش في ذلك.

23- سالم بن نوح بن أبي عطاء البصري الجَزَري، أبو سعيد العطار (ت بعد 200هـ)

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[6]. وهذا يعني أنه ضعيف من قبل سوء حفظه "عنده غرائب وإفرادات وأحاديثه محتملة متقاربة"[7] كما قال ابن عدي، فحديثه يصلح للاعتبار، ولهذا قال أبو حاتم "يكتب حديثه ولا يحتج به"[8]

---

[1]- تاريخ يحيى رواية الدوري عنه 667/2.
[2]- انظر "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي 165/9 و 122/14-124.
[3]- "عمل اليوم والليلة" للنسائي ص399.
[4]- الميزان للذهبي 97/1.
[5]- الجرح والتعديل 164/9.
[6]- الضعفاء والمتروكين ص46.
[7]- الكامل 349/3.
[8]- الجرح والتعديل 188/4.

24- **خُصَيْف بن عبد الرحمن الجزري، أبو عون الخِضْرَمي الحراني** (ت137هـ)

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[1]. ومعنى هذا أن خصيفا ضعيف لسوء حفظه واختلاطه وبدعته، ومع ذلك فحديثه صالح في المتابعات والشواهد. وقد وثقه بعض النقاد وضعفه بعض والذين ضعفوه كالإمام أحمد أتوا فيه بجرح مفسر مؤثر[2].

وقال الدارقطني: "يعتبر به، يهم"[3].

وقال الذهبي: "حديثه يرتقي إلى الحسن"[4] يعني بالمتابعة.

ضوابط هذا الفصل:

1- من قال فيهم النسائي: "ليس بالقوي" وقد جرحوا من قبل سوء حفظهم فالأصل فيهم صلاح الاعتبار ما لم يفحش خطؤهم.

2- نفي القوة في قول النسائي "ليس بالقوي" لا يلزم منه إثبات الضعف الشديد، وإنما مطلق الضعف.

3- ليس كل ضعف تهدر معه مرويات الراوي.

4- لا يدخل في هذا النوع أحد ممن مرد ضعفه إلى العدالة، لأن المتابعة تعتبر في جانب الضبط فقط.

---

[1]- الضعفاء والمتروكين ص37.

[2]- تهذيب التهذيب 144/3.

[3]- سؤالات البرقاني للدارقطني ص27.

[4]- سير أعلام النبلاء 146/6.

الفصل الثالث: من قال فيهم "ليس بالقوي" وهم من أهل الرد.

يتناول هذا الفصل الرواة الذين قال فيهم النسائي "ليس بالقوي"، وهم ضعفاء، من جهة العدالة، أو من جهة الضبط حيث كثرت في رواياتهم المخالفات والمنكرات التي استوجبت رد حديثهم وعدم الاستشهاد به.

وتعبير النسائي عن هذا الصنف بقوله "ليس بالقوي" غريب إذ من كان ذلك شأنه احتاج إلى العبارات الكاشفة عن حاله من شدة الضعف أو نكارة الحديث. على أنه من النقاد من يشارك النسائي في هذا الاستعمال على خفة كالبخاري مثلا وهذا النوع قد جرى فيه تعبير النسائي على خلاف المشهور، يحتاج إلى حيطة وحذر حتى لا يعتبر بالمتروكين أو يحتج بالضعفاء والهالكين.

فمن هؤلاء الرواة:

25- حكيم بن جُبَيْر الأسدي، ويقال مولى الحكم بن أبي العاص الثقفي الكوفي

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[1] ومعنى قول النسائي هنا أن هذا الرجل ضعيف ضعفا شديدا، وذلك لغلوه في التشيع[2]، ونكارة في أحاديثه مع قلة المروي[3]، واضطراب في الأخبار[4]، مع انه لم يوثقه أحد. وشدد فيه الدارقطني فقال "يترك"[5].

وقد عاود النسائي القول فيه بقوله: "ضعيف"[6].

---

[1]- السنن الكبرى للنسائي 168/7 كتاب الصوم باب صوم النبي صلى الله عليه وسلم.
[2]- انظر في ذلك قول الفسوي في المعرفة والتاريخ 98/3-99 و 234.
[3]- انظر في ذلك قول ابن مهدي في "الكامل" لابن عدي 217/2.
[4]- انظر قول الإمام أحمد في ذلك في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم 202/3
[5]- سؤالات البرقاني للدارقطني ص24.
[6]- الضعفاء والمتروكين ص31 والكامل لابن عدي 217/2.

26- الحسن بن علي بن محمد الهاشمي النوفلي المدني:

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[1]، وهذا تضعيف شديد، لأن النقاد مجمعون على ضعفه، ولم يعرف فيه توثيق ولو من متساهل، بل وهاه بعضهم، وعده البعض من المطرحين المتروكين لشدة النكارة في حديثه مع قلة ما روى، وبالغ بعضهم فأشار إلى وجود الموضوعات في حديثه[2]. ومع انعدام الموثق يقضى عليه بالضعف الشديد.

27- الحُسين بن الحسن أبو عبد الله الفَزَاري، الكوفي الأشقر (ت208هـ)

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[3] وهذا أيضا تضعيف شديد مرده إلى اختلال الضبط وخرم العدالة. فقد ذهب جمهور النقاد إلى طرحه وترك حديثه، ومن هؤلاء من كذبه؛ لتعدد مناكيره مع شدة بعضها وبطلانها وسوء مذهبه حيث كان غاليا في الرفض حتى صنف في مثالب الشيخين أبي بكر وعمر.[4]

28- حُمَيْد الكوفي، الأعرج، المُلائي، القاص، وهو ابن عطاء، وابن علي. وقيل ابن عبيد ... إلخ

قال النسائي: "**ليس بالقوي**"[5]، وهذا يعني أن الراوي ضعيف جدا، ولهذا ورد عن النسائي نفسه أنه قال فيه مرة أخرى "ليس بثقة"[6]، ومرة ثالثة "متروك الحديث"[7].

وقد اتفق النقاد على جرح حميد هذا، وجمهورهم على ترك حديثه لكثرة مناكيره، مع شدة نكارتها.

---

[1]- "ميزان الاعتدال" 504/1 وتهذيب التهذيب 304/2.
[2]- ينظر في ذلك تهذيب التهذيب 403/2.
[3]- الضعفاء والمتروكين 33.
[4]- ينظر فيه تهذيب التهذيب 337/2.
[5]- "الكامل" لابن عدي 273/2.
[6]- ميزان الاعتدال 617/1 والتهذيب 53/3.
[7]- الضعفاء والمتروكين 33.

29- بُرَيْدَة بن سفيان بن فَرْوة الأسلمي

قال النسائي: "**ليس بالقوي** [في الحديث]" [1]، وهذا يعني أن هذا الرجل ضعيف جدا لاتفاق جمهور النقاد على تضعيفه، وطعنهم عليه في عدالته: لشربه النبيذ[2] وغلوه في التشيع[3]، وطعنهم في ضبطه لما له من المناكير مع قلة روايته[4] ومن النقاد من تركه كالدارقطني[5].

30- ثابت بن أبي صفية الثُّمَالي، أبو حمزة، الأزدي الكوفي، مولى المهلب بن أبي صُفْرة (ت148هـ)

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[6]. ومعنى قول النسائي أن هذا الراوي ضعيف لإغراقه وغلوه في بدعة التشيع[7] وإيمانه بالرجعة[8]، وكثرة وهمه[9] ولم ينقل عن احد من النقاد توثيقه، بل قال الذهبي "متفق على ضعفه"[10].

31- حجاج بن أرطاة بن ثور بن هبيرة بن شراحيل النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي (ت145هـ)

قال النسائي "**ليس بالقوي**"[11]، أي أنه شديد الضعف، وقد عبر عن ذلك النسائي مرة أخرى حيث قال: "ضعيف ولا يحتج بحديثه"[12]، وضعفه راجع إلى اختلال

---

[1]- الضعفاء والمتروكين ص26 والسنن الصغرى للنسائي 85/2، والزيادة من هذا الأخير.
[2]- شهد عليه بذلك ابن إسحاق.
[3]- انظر "الكامل" لابن عدي 61/2.
[4]- الكامل 61/2-62.
[5]- الضعفاء والمتروكين للدارقطني ص70.
[6]- الضعفاء والمتروكين للنسائي 27.
[7]- انظر الكامل لابن عدي 93/2، وتهذيب التهذيب 7/2.
[8]- "الضعفاء الكبير" للعقيلي 172/1.
[9]- انظر "الكامل" لابن عدي 93/2، والمجروحين لابن حبان 206/1.
[10]- ديوان الضعفاء والمتروكين ص38.
[11]- الكامل لابن عدي 223/2
[12]- السنن الصغرى للنسائي 92/8.

عدالته وضبطه، فقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره من الضعفاء: أخذ الرشوة على القضاء، والكِبْر، وتنقصه مروءة من يحضر صلاة الجمعة، وكثرة إرساله وتدليسه، وسوء حفظه، وروايته المناكير. [1]

ضوابط هذا الفصل:

1- قد يخرج النسائي عن الاستعمال المعهود لصيغة "ليس بالقوي" بمعناه القريب من التوثيق، إلى معنى أشد ضعفا، فيكون من قال فيه ذلك غير صالح للاحتجاج ولا للاعتبار.

2- الجرح في العدالة بصيغة "ليس بالقوي" من النسائي لا يندمل بالمتابعة.

خاتمة:

في ختام هذا البحث نسجل النتائج العلمية التي انتهينا إليها من خلال التتبع والاستقراء للرواة الذين قال فيهم النسائي "**ليس بالقوي**". وهي كما يلي:

1- ضرورة مراعاة منهج النسائي المتشدد في فهم اصطلاحه فيمن يقول فيهم **"ليس بالقوي"**

2- كل من قال فيه النسائي: "ليس بالقوي" فهو متكلم فيه عنده، وهؤلاء أصناف:

أ- صنف أهل عدالة وضبط، لا يؤثر فيهم قول النسائي **"ليس بالقوي"**، فهم أهل احتجاج، يجتنب ما أخطأوا فيه فقط. ومعرفة هذا الصنف تقلل من ظاهرة تعارض أقوال النقاد في الرواة.

[1]- انظر تهذيب التهذيب 2/197-198.

ب- صنف فيهم ضعف قريب محتمل، من قبل سوء حفظهم، وهؤلاء أهل الاعتبار يصلح حديثهم في المتابعات والشواهد. ومنهم من يكون حديثه حسنا عند الاختبار. وهذا الصنف يشارك النسائي فيه جمهور النقاد.

ج- صنف أهل رد يترجح فيهم الضعف الشديد الذي لا ينجبر. خصوصا من طعن منهم في عدالته.

وهذا الصنف يطرح إشكالا منهجيا حيث يظن من لم يعرف حقيقته صلاح حديث أصحابه للاختبار أو الاعتبار.

3- للتمييز بين هذه الأصناف الثلاثة لابد من الاستعانة بأقوال النقاد الآخرين، وذلك لأن كلاهم يبين:

- سبب الجرح، وبمعرفة ذلك يتوصل إلى معرفة تأثيره أو عدم ذلك.

- مجال الجرح هل هو العدالة والضبط، فجرح العدالة بما هو قادح لا يندمل، وجرح الضبط منه ما يحتمل، ومنه ما لا يحتمل.

4- يستعان على فهم قول النسائي في الراوي "**ليس بالقوي**" بسياق ورود ذلك إن وجد.

5- يستعان على فهم قول النسائي في الراوي "ليس بالقوي" بأقواله الأخرى – إن وجدت- في الراوي نفسه ما لم تكن متعارضة، ويستأنس في ذلك بأقوال النقاد الآخرين.

المحور الرابع

قضايا المصطلح في

الفقه وأصوله ومقاصد الشريعة

توظيف المصطلح الفقهي لدى المالكية

الدكتور أحمد بن الأمين العمراني

دار الحديث الحسنية

المصطلحات هي مفاتيح العلوم، فلا يمكن فهم واستيعاب علم ما دون معرفة تامة بمعاني مصطلحاته، وعلم الفقه كغيره من العلوم له مصطلحاته الخاصة التي تميزه، وتجعل ولوج بابه متوقفا على معرفة تلك المصطلحات، ولقد كان للفقهاء المالكية باع طويل في العناية بوضع المصطلحات الفقهية، فكيف وظف المالكية المصطلح الفقهي؟ وما هي الحقول الفقهية التي وظفوه فيها؟

وقبل ذلك أرى أن أقدم نظرة عن معنى الاصطلاح، وأسباب وضعه وشروطه، وفائدة تحديد المصطلحات.

فهما مبحثان: الأول عن الاصطلاح، والثاني عن الاصطلاح عند المالكية.

المبحث الأول: الاصطلاح

سنتناول فيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: معنى الاصطلاح

من المعلوم لدى الأصوليين أن الاصطلاح يرتبط بالوضع، الذي هو جعل اللفظ بإزاء المعنى[1]، وهذا الوضع تختلف أسماؤه باختلاف مجالاته.

---

[1]ـ انظر الذخيرة للقرافي 57/1. الرسالة الوضعية لعضد الدين الإيجي. المزهر 34/1. التعريفات 326/1.

فإذا كان وضعا في مجال اللغة سمي معنى لغويا، وإذا كان وضعا في غير مجال اللغة سمي بحسب مصدره وجهة استعماله.

فقد تكون تلك الجهة هي الشرع، وقد تكون عامة الناس، وقد تكون طائفة من أهل اختصاص ما.

فإذا كانت الشرع سمي الوضع معنى شرعيا، مثل إطلاق لفظ "الصلاة" على هيئة مخصوصة بأقوال وأفعال معينة، مع أنها في اللغة هي الدعاء.

قال الرصاع: «كونها صارت حقائق شرعية فرعية لأنها عرض لها نقل من أصل اللغة، كالصلاة لأنها في الأصل للدعاء، ثم نقلت إلى عبادة مخصوصة، ومثل الصيام لأنه في اللغة الإمساك، ثم خصص في الشرع بإمساك مخصوص، فقوله[1]: من نقل وتخصيص. معناه من نقل في بعض الحقائق وتخصيص في البعض»[2].

وإذا كانت عامة الناس سمي معنى عرفيا، مثل إطلاق لفظ "اللحم" على لحم غير السمك، مع أنه في اللغة يشمله، قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[3].

وإذا كانت طائفة معينة ذات اختصاص مشترك سمي معنى اصطلاحيا، مثل إطلاق لفظ "الكتاب" عند الفقهاء المالكية على مدونة سحنون، مع أنه في اللغة يشمل كل كتاب.

فالاصطلاح هو إطلاق لفظ على معنى معين بين فئة من الناس ذات اختصاص مشترك.

---

(1)- يعني قول ابن عرفة.

(2)- شرح حدود ابن عرفة 7.

(3)- النحل: 14.

المطلب الثاني: أسباب وضع الاصطلاح

لعل من أسباب وضع المصطلح ما يأتي:

1 ــ حدوث معنى جديد ليس له في اللغة ما يعبر عنه، فيكون هناك خياران، إما توليد لفظة جديدة للدلالة على هذا المعنى الجديد، وإما استعمال لفظة قديمة، وهو ما يعرف بالنقل، وفي هذه الحالة الأخيرة يصير لتلك اللفظة معنيان، المعنى الأصلي الذي وضعت له ابتداء، والمعنى الجديد، شريطة وجود مناسبة بين المعنى القديم والمعنى الجديد.

2 ــ الحاجة إلى التمييز بين أمور تدعو الحاجة إلى ترتيبها للترجيح بينها والاختيار منها، مثال ذلك ما فعله المالكية، فنظرا إلى تعدد الأقوال في المذهب، وحاجة القاضي والمفتي إلى معرفة القول المعتمد في المذهب للقضاء أو الإفتاء به، ولكون القضاة والمفتين ليسوا كلهم قادرين على الاجتهاد، لاسيما وأن حكام بعض البلاد الإسلامية ــ مثل الأندلس ــ كانوا يشترطون على القاضي عند تعيينه ألا يخرج في أحكامه عن المشهور أو الراجح أو ما جرى به العمل، لكل هذا قام الفقهاء المالكية بتصنيف الأقوال الواردة في المذهب في المسألة الواحدة إلى مراتب، وبيان المعتمد منها وغير المعتمد، فجعلوها في خمس مراتب.

3 ــ الرغبة في تجنب تكرار ذكر بعض أسماء الأعلام أو عناوين الكتب أو طوائف من العلماء، فيضع المؤلفون اصطلاحات ورموزا تدل على تلك الأعلام أو الكتب أو غيرها، من أجل الاختصار، عوض إعادة كتابة ذلك كل مرة، كما نجد هذا عند المالكية في الشروح والحواشي الفقهية.

4 ــ إرادة الاستغناء عن الإطالة في الكلام، وعن الشرح المستفيض، فتستعمل اصطلاحات تتضمن معاني كثيرة، كما هو الشأن في لغة العلوم الرياضية وعلم الكيمياء وعلم الفزياء، وغيرها.

5 ــ ضرورة النظم، مثل قول النابغة الشنقيطي في "الطليحية":

لكن "عق" من كثرة الفوائد وكثرة الغلـــط في المقاصـــد

يقصد بـــ "عق" عبد الباقي الزرقاني، شارح مختصر خليل، فلو أنه كتب اسمه كاملا لما استقام وزن البيت، أو لاحتاج إلى بيت آخر يستوعب هذا الاسم بأكمله، ومع ذلك قد يحتاج إلى استعمال الضرورات الشعرية.

6 ـــ اتباع عرف جرى عليه من سبق من المؤلفين، والذي قد يكون مبدأ جريانه أحد الأسباب السابقة، أو غيرها.

المطلب الثالث: شروط الاصطلاح

يشترط في المصطلح العلمي ما يأتي:

1 ـــ أن تستعمله طائفة من العلماء ذات اختصاص مشترك، فإذا كان استعماله قاصرا على فرد لم يكن اصطلاحا علميا، ولكن اصطلاحا شخصيا.

وهنا يحضر سؤال، وهو: هل الألفاظ الشرعية من قبيل الاصطلاحات؟

بناء على أقسام الوضع الفارطة الذكر يمكن أن نقول إن الألفاظ الشرعية اصطلاحات خاصة بالشرع، بمعنى أن الشرع هو الذي نقل اللفظة من معناها اللغوي إلى معنى جديد، ولكننا نقصد بالمصطلح العلمي ما وضعته طائفة معينة، فلذلك قيل إن معنى كلمة كذا في الشرع كذا، وفي الاصطلاح كذا، للتمييز بين الاصطلاح الشرعي وبين الاصطلاح الوضعي الذي وضعته فئة معينة في اختصاص ما.

ومن جهة أخرى فإن الاصطلاح الشرعي عام، بمعنى أنه معروف ومستعمل بين جل أو كل المتبعين للشرع، لأن الشرع ليس خاصا بفئة دون أخرى، فلفظ "الصلاة" ـــ مثلا ـــ يعرف معناه الشرعي جميع المسلمين، بينما الاصطلاح العلمي هو خاص بجهة علمية معينة.

2 ــ أن ينتقل اللفظ من معناه اللغوي الذي وضع له ابتداء إلى معنى جديد، وإلا فلا يعتبر اصطلاحا.

3 ــ أن توجد مناسبة بين المعنى اللغوي وبين المعنى الاصطلاحي.

4 ــ أن يجري استعمال المصطلح ويشتهر معناه بين أهل ذلك الاختصاص، بحيث يفهم معناه بمجرد إطلاقه.

لكن يرد على هذه الشروط استثناءات تتعلق ببعض أنواع المصطلحات، مثل الرموز الدالة على الأعلام فلا تشترط فيها كل هذه الشروط.

المطلب الرابع: فائدة تحديد المصطلحات:

بالرجوع إلى أسباب وضع المصطلحات وشروطها السالف ذكرها يمكن أن نلاحظ أن للمصطلحات وتحديدها فوائد جليلة وعديدة، منها:

1 ــ وصول المعنى إلى ذهن السامع أو القارئ في أقرب وقت، فبمجرد النطق به يتبادر معناه إلى الذهن.

2 ــ وصول المعنى إلى ذهن السامع أو القارئ بأقل الألفاظ، إذ يستغنى به عن كثير من الكلام.

3 ــ تحصيل المصطلحات العلمية يفيد الدارس في تحصيل العلوم المرتبطة بها، قال الرصاع: «لأنها معينة على تحصل الفرعيات، محصلة لحقائق الفقهيات، لأن رسومه قواعد مذهبية كليات، فحفظ الطالب لتلك القواعد إعانة على تحصل الفروع وكثرة الفوائد»[1].

4 ــ تحديد المصطلحات له نصيب في تجنب وقوع العلماء في الاضطراب والنزاع، بحيث إذا لم تحدد المصطلحات تحديدا دقيقا يحدث اضطراب كبير، قد ينتج

(1) - شرح حدود ابن عرفة (كتاب الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية) للرصاع ص3.

خلافا ونزاعا، كما حدث بين الأئمة ــ مثلا ــ في مصطلح الاستحسان(1)، وكثير من الاختلافات هي لفظية، وما قام الاختلاف حولها إلا بسبب عدم تحديدها بدقة، ففهم كل منها فهما مغايرا لما فهمه منها الآخر، فحدث الاختلاف، وربما النزاع.

5 ــ بيان المصطلحات له أهمية قصوى في فهم التآليف التي تستعملها، إذ عدم بيانها يشكل عقبة كأداء في وجه القارئ الذي لا يعرف معانيها، وقد يكون استعمال المصطلحات في تأليف معين سببا في أن يصرف عنه القراء الذين لا يعرفون معانيها.

المبحث الثاني: الاصطلاح عند المالكية

لقد أولى المالكية المصطلحات الفقهية عناية بالغة ووظفوها في مؤلفاتهم بدقة وإحكام، لدرجة أن منهم من أفردها بالتأليف، قال ابن فرحون: «لكل أهل صنعة أن يتواضعوا بينهم تسمية يصطلحون عليها، وإن لم يعرفها العرب، كأسماء الأصوات،

(1)- قال ابن فرحون: "وأنكر بعض الشافعية القول بالاستحسان، وشنعوا على القائلين به، قالوا: إن الله تعالى نهى عن الهوى واتباعه، وأن نقول عنه ما لا نعلم. وقالوا: لا يخلو الاستحسان من أن يكون عليه دليل، أو يكون بغير دليل وذلك منهي عنه.

والجواب أن هذا القائل ظن أن الاستحسان هو شهوات النفس والاستحسان بغير دليل، وليس الأمر كذلك، بل معناه ما قدمنا ذكره.

ولو سألنا عن معنى قولنا لاستغنى عن تسويد كتبه.

فإن قالوا: فإن كان الأمر كذلك فلم سميتموه استحسانا؟

فيقال لهم: هذا اعتراض علينا في التسمية، ولكل أهل صنعة أن يتواضعوا بينهم تسمية يصطلحون عليها، وإن لم يعرفها العرب، كأسماء الأصوات، وتسمية أهل الفرائض والنحو والحساب والفقه أسماء لا تعرفها العرب، إلا أن تلك الأسماء وضعوها ليتعارفوا فيما بينهم أشياء، فلا معنى لمنعنا من التسمية، وقد كشفنا عن معناها، وهو معنى مسلم.

وأيضا فإن الشافعي وقع له في كتابه هذه العبارة، فقال: أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين. وقال أيضا: أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثا. فكيف ينكرون الاستحسان ويقولون به." كشف النقاب 126 ــ 127.

وتسمية أهل الفرائض والنحو والحساب والفقه أسماء لا تعرفها العرب، إلا أن تلك الأسماء وضعوها ليتعارفوا فيما بينهم أشياء»[1].

ويمكن تقسيم الحقول الفقهية التي وظف فيها المالكية المصطلح الفقهي إلى خمسة:

1 - أسماء الفقهاء.

2 - عناوين المؤلفات.

3 - الأحكام والحدود الفقهية.

4 - الآراء والأقوال.

5 - الترجيح.

وسنعالج ذلك في خمسة مطالب:

المطلب الأول: أسماء الفقهاء

لقد وظف المالكية مصطلحات للدلالة على بعض علمائهم البارزين الذين كان لهم أثر ظاهر في الفقه المالكي، وعلى طوائف من الرواة وجماعات من الفقهاء كانت تشكل كل واحدة منها مدرسة متميزة من مدارس هذا الفقه.

الفرع الأول: مصطلحات أفراد العلماء:

من تلك المصطلحات ما هو في شكل كلمات، ومنها ما هو في شكل حروف:

أولا: الكلمات:

يمكن أن نلاحظ أن هذه الكلمات المصطلحية منها ما هو على صيغة المفرد، ومنها ما هو على صيغة المثنى، ومنها ما هو على صيغة الجمع:

(1) - كشف النقاب الحاجب 127 .

1) ماهو على صيغة المفرد:

وفي هذه الصيغة ما يشير إلى العالم باعتبار اسمه أو كنيته أو عمله أو وطنه أو لقب ينبئ عن درجة علمية:

أ ــ باعتبار الاسم:

ــ محمد: محمد بن إبراهيم المعروف بابن المواز[1].

ب ــ باعتبار الكنية:

ــ أبو محمد: ابن أبي زيد القيرواني[2].

ــ أبو الحسن: علي بن أحمد المعروف بابن القصار البغدادي[3].

ــ أبو إسحاق: ابن شعبان[4].

ــ أبو الفرج: القاضي أبو الفرج البغدادي[5].

ج ــ باعتبار العمل:

ــ القاضي: أبو محمد عبد الوهاب بن نصر البغدادي[6].

ــ المشاور: القاضي أبو القاسم خلف بن مسلمة الأندلسي (ت440هـ).

د ــ باعتبار الوطن:

ــ المغربي: أبو الحسن الصغير الغماري.

---

(1) - حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 49/1 . كشف النقاب 173.

(2) – حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني 215/1 . حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 192/4. 41/5. 157/6. شرح الخرشي لمختصر خليل 207/5 . 67/6. 137.

(3) - كشف النقاب 172.

(4) – كشف النقاب 172.

(5) - كشف النقاب 172.

(6) - حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

هـ ــ باعتبار اللقب العلمي:

ــ الشيخ: أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني[1].

ــ الإمام: المازري[2].

ــ حافظ المذهب: ابن رشد الجد.

ــ زعيم الفقهاء: ابن رشد الجد.

ــ الأستاذ: أبو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي[3].

2) ما هو على صيغة المثنى:

وفي هذه الصيغة ما يشير إلى العالمين باعتبار اسمهما أو وطنهما، أو عملهما أو لقب ينبئ عن درجتهما العلمية، أو صفة علمية أو خَلقية تجمع بينهما:

أ ــ باعتبار الاسم:

ــ المحمدان: محمد بن سحنون ومحمد بن المواز[4].

ب ــ باعتبار الوطن:

ــ الصقليان: عبد الحق بن محمد الصقلي وأبو بكر محمد بن عبد الله بن يونس الصقلي[5].

ــ القرويان: أبو عمران الفاسي وأبو بكر عبد الرحمن.

ج ــ باعتبار العمل:

ــ القاضيان: عبد الوهاب البغدادي وأبو الحسين ابن القصار البغدادي[6].

---

(1) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(2) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(3) – كشف النقاب 173.

(4) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 49/1.

(5) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(6) – كشف النقاب 172. شرح زروق لرسالة ابن أبي زيد القيرواني 293/1. حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 49/1.

د ــ باعتبار اللقب العلمي:

ــ الشيخان: ابن أبي زيد القيرواني وأبو الحسن علي بن محمد المعروف بابن القابسي[1].

هـ ــ باعتبار صفة علمية أو خَلقية جامعة:

ــ الأخوان: مطرف عبد الله بن مطرف ابن أخت الإمام مالك وعبد الملك بن الماجشون. سميا بذلك لكثرة ما يتفقان عليه من الأحكام وملازمتها، فهما أخوان في العلم[2].

ــ القرينان: أشهب وعبد الله بن نافع. فقرن أشهب مع ابن نافع لعدم بصره[3].

وكان المتقدمون يطلقون "القرينان" على مالك وابن عيينة، قال الشافعي: «مالك وابن عيينة القرينان، لولاهما لذهب علم الحجاز»[4].

وقد نظم بعض المالكية جملة من هذه الاصطلاحات، فقال: هاك اصطلاحات جرت وانتشرت على لسان من عزا النقل بدت أولها ابن نافع وأشهب هما القرينان لدى من ينسب كذا مطرف ونجل الماجشون حلاهما بالأخوين الناقلون ونجل قصار وعبد الوهاب قد لقبا بالقاضيين في الباب ونجل مواز مع ابن سحنون في العزو بالمحمدين يعنون وابن أبي زيد الرضى والأبهري قد لقبا الشيخين لست تمتري[5]

(1) – مواهب الجليل 165/1. شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4. منح الجليل 325/4.
(2) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 49/1. 153/4. الفكر السامي 96/2.
(3) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 49/1. 153/4. الفكر السامي 444/1.
(4) – حلية الأولياء 318/6. تهذيب الكمال 189/11. 116/27. تهذيب التهذيب 105/4. 7/10. تاريخ بغداد 179/9. الجرح والتعديل 205/8.
(5) – المنتقي المقصور لابن القاضي 735/2. شرح ميارة على التحفة 220/2 . ونلاحظ هنا أن الناظم أطلق مصطلح الشيخين على ابن أبي زيد وعلى الأبهري عوض القابسي.

3) ما هو على صيغة الجمع:

وفي هذه الصيغة ما يشير إلى علماء باعتبار اسمهم أو عملهم أو لقب ينبئ عن درجتهم العلمية:

أ ــ باعتبار الاسم:

ــ المحمدون: محمد بن عبد الحكم ومحمد بن المواز و محمد بن سحنون ومحمد بن عبدوس. فهم أربعة من أئمة المذهب اجتمعوا في عصر واحد[1].

ب ــ باعتبار العمل:

ــ القضاة: عبد الوهاب البغدادي وابن القصار و أبو الوليد الباجي[2].

ج ــ باعتبار اللقب العلمي:

ــ الأشياخ: ابن أبي زيد القيرواني وأبو بكر الأبهري والقابسي.

ثانيا: الحروف:

ويدخل في هذا الحقل اختصار أسماء العلماء والرمز لها ببعض الحروف، وهو ما نهجه عدد من شراح المؤلفات الفقهية والمحشين عليها، وكذلك الناظمون، ومنهم من يورد في مقدمة شرحه أو حاشيته تلك الرموز مع بيانها، وفقا لاصطلاح كل مؤلف[3]، ويكون هذا الاستعمال إما بسبب تكرار ذكر ما ترمز إليه تلك الاصطلاحات، أو لضرورة النظم، أو وفقا لعرف جرى عليه من سبق من المؤلفين في المذهب.

وهذه الرموز إما تكون في شكل حرف أو حرفين:

(1) – ترتيب المدارك 119/3. شجرة النور 70. الفكر السامي 99/2 .
(2) – كشف النقاب 172.
(3) – كقول بعضهم: "شيخنا"، فهذا يختلف مدلوله من مؤلف لآخر.

1 ــ في شكل حرف واحد:

ــ ج: الجنوي[1].

ــ ح: الحطاب.

ــ خ: خليل[2].

ــ ر: ابن راشد[3].

ــ م: ميارة.

ــ ع: ابن عبد السلام[4].

ــ غ: ابن غازي المكناسي.

ــ ق: المواق، شارح مختصر خليل.

ــ س: سالم السنهوري.

ــ هـ : ابن هارون[5].

2 ــ في شكل حرفين اثنين:

ــ بب: أحمد بابا التنبكتي السوداني.

ــ تو: التاودي.

ــ جس: محمد بن قاسم جسوس.

---

(1) – حاشية الرهوني (أوضح المسالك) 5/1. وبعضهم يقصد به ابن ناجي التنوخي، مثل أبي الحسن المنوفي في شرحه على رسالة ابن أبي زيد 7/1.

(2) – مواهب الجليل 36/1 . حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(3) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(4) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل 153/4.

(5) – حاشية العدوي على شرح الخرشي 153/4.

ـــ خش: الخرشي.

ـــ صر : الناصر اللقاني.

ـــ طف: مصطفى الرماصي، محشي التتائي.

ـــ عج: علي الأجهوري.

ـــ عق: عبد الباقي الزرقاني[1].

ـــ مب: محمد بناني.

ـــ مق: ابن مرزوق التلمساني.

وهذا مثال عن توظيف هذه المصطلحات الحرفية، يقول محمد بن عرفة الدسوقي المالكي: «مشيرا بما صورته (بن) للعالم العلامة سيدي محمد البناني محشي الشيخ عبد الباقي وبما صورته (طفى) للعلامة الشيخ مصطفى الرماصي محشي التتائي وبما صورته (ح) للعلامة سيدي محمد الحطاب.

وحيث قلت: شيخنا. فالمراد به شيخنا العلامة أبو الحسن علي بن أحمد الصعيدي العدوي محشي الخرشي، وصاحب التآليف الشريفة والتحقيقات المنيفة،

وحيث ذكرت (عبق) فالمراد به العلامة الشيخ عبد الباقي الزرقاني،

وحيث ذكرت (شب) فالمراد به الشيخ إبراهيم الشبرخيتي،

وحيث ذكرت (خش) فالمراد به العلامة عيسى محمد الخرشي»[2].

(1) – قال النابغة الشنقيطي في "الطليحية":

لكن عق من كثرة الفوائد وكثرة الغلط في المقاصد

لا ينبغي تقليده في كل ما قال ولا إهمالـه للعُلَمَـا

(2) – حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل 1/1.

الفرع الثاني: مصطلحات طوائف الرواة و المدارس الفقهية

مصطلحات هذه الطوائف من الفقهاء منها ما كان باعتبار الوطن، ومنها ما كان باعتبار الزمن:

أ ــ باعتبار الوطن:

ــ المدنيون: ابن كنانة وابن الماجشون ومطرف وابن نافع وابن مسلمة، ونظراؤهم[1].

ــ المصريون: ابن القاسم وأشهب وابن وهب وأصبغ بن الفرج وابن عبد الحكم، ونظراؤهم[2].

ــ العراقيون: القاضي إسماعيل بن إسحاق والقاضي أبو الحسن ابن القصار وابن الجلاب والقاضي عبد الوهاب والقاضي أبو الفرج وأبو بكر الأبهري، ونظراؤهم[3].

ــ المغاربة: ابن أبي زيد القيرواني وابن القابسي وابن اللباد واللخمي والباجي وابن محرز وابن عبد البر وابن رشد الجد وابن العربي المعافري، والقاضي سند وابن شبلون وابن شعبان، ونظراؤهم[4].

ب ــ باعتبار الزمن:

ــ المتقدمون والمتأخرون: أول طبقات المتأخرين ابن أبي زيد القيرواني (ت386هـ) ومن عاصره، والمتقدمون من كانوا قبله، فهو آخر المتقدمين وأول المتأخرين[5].

---

(1) – كشف النقاب 175ــ 176 .
(2) – كشف النقاب 176.
(3) - كشف النقاب 176.
(4) – شرح الخرشي لمختصر خليل 48/1. 49. مواهب الجليل 40/1 .
(5) – شرح الخرشي لمختصر خليل 47/1. الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل (مطبوع مع حاشية الدسوقي) 25/1 ــ 26.

المطلب الثاني: عناوين المؤلفات

من مصطلاحات المالكية في هذا الحقل ما هو على شكل كلمات، وما هو على شكل حروف:

الفرع الأول: الكلمات

ومن أشهرها: الكتاب ــ الأمهات ــ الدواوين:

1 ــ **الكتاب**: يطلق على مدونة سحنون، لصيرورته علما بالغلبة عليها[1].

على أنه بعد ظهور كتاب "التهذيب" للبرادعي في شرح المدونة، صار هذا اللقب يطلق عليه، وصارت المدونة يطلق عليها اصطلاح آخر، هو "الأم"[2].

2 ــ الأمهات: وهي كتب أربعة[3]:

أــ المدونة[4]: لعبد السلام سحنون (ت240هـ)، وهي عمدة المذهب المالكي، تصل مسائلها إلى ثلاثين ألف ومائتي مسألة.

---

(1) - حاشية العدوي على شرح الخرشي 38/1. مواهب الجليل 34/1 . قال الحطاب عن المدونة: "أصل المدونة سماع قاضي القيروان أسد بن الفرات عن عبد الرحمن بن القاسم، وهما معا من أصحاب مالك، وهو أول من عملها ورواها عنه، وسأله عنها على أسئلة أهل العراق، وأجابه ابن القاسم بنص قول مالك مما سمع منه أو أبلغه أو قاسه على قوله وأصله، فحملت عنه بالقيروان، وكانت تسمى الأسدية وكتاب أسد ومسائل ابن القاسم، وكتبها عنه سحنون ...

فرحل سحنون بالأسدية إلى ابن القاسم، فسمعها منه وأصلح فيها أشياء كثيرة رجع ابن القاسم عنها، وجاء بها إلى القيروان وهي في التأليف على ما كان عليه كتاب أسد، مختلطة الأبواب، غير مرتبة المسائل، ولا مرسومة التراجم...

ثم إن سحنونا نظر فيها نظرا آخر، وبوبها، وطرح منها مسائل، وأضاف الشكل إلى شكله، وهذبها ورتبها ترتيب التصانيف، واحتج لمسائلها بالآثار من روايته من موطأ ابن وهب وغيره، وألحق فيها من خلاف كبار أصحاب مالك ما اختاره، فعل ذلك بكتب منها، وبقيت منها كتب على حالها، مختلطة، مات قبل أن ينظر فيها". مواهب الجليل 1/ 33ــ34 .

(2) – مواهب الجليل 34/1.

(3) - حاشية العدوي على شرح الخرشي 38/1.

(4) – مطبوعة.

ب ــ المستخرجة أو العتبية[1]: لمحمد بن أحمد العتبي الأندلسي (ت 255هـ)، استخرجها مؤلفها من الأسمعة التي رويت عن الإمام مالك بواسطة تلاميذه وتلاميذهم، ولكن انتقد عليه بعض المالكية أنه جمع فيها روايات ضعيفة، ومسائل شاذة، بينما مدحها فقهاء مالكية آخرون واعتمدوها، كابن رشد الجد وغيره[2].

ج ــ الموازية[3]: لمحمد بن إبراهيم بن زياد الإسكندري (ت 269هـ)، المعروف بابن المواز، وهي من أجل كتب المالكية، وأصحها مسائل، وأبسطها أسلوبا ولغة، قصد فيها مؤلفها إلى بناء الفروع على أصول المذهب، بينما الأمهات الأخرى قصد أصحابها جمع الروايات.

د ــ الواضحة في الفقه والسنن[4]: لعبد الملك بن حبيب (ت 238هـ)، وهو كتاب جليل القدر عند المالكية، اتبع فيه مؤلفه منهج الإمام مالك في بناء الفروع على الأصول.

3 ــ الدواوين: وهي سبعة في عد المالكية[5]:

ــ الكتب الأربعة المذكورة في مصطلح "الأمهات".

ــ المبسوطة: للقاضي إسماعيل.

ــ المجموعة: لابن عبدوس.

ــ المختلطة: لابن القاسم .

---

(1) – طبعت مع البيان والتحصيل لابن رشد الجد.

(2) – نفح الطيب 215/2 ــ 216.

(3) – احتفظ بجزء كبير من هذا الكتاب كتاب النوادر والزيادات لابن أبي زيد القيرواني.

(4) - طبع ما وجد منها.

(5) – حاشية العدوي على شرح الخرشي 38/1.

ولا يخفى ما في عدها سبعا من التسامح ; لأن المدونة هي نفس المختلطة.

الفرع الثاني: الحروف:

ويدخل في هذا الحقل اختصار عناوين الكتب والرمز لها ببعض الحروف، وهو ما نهجه عدد من شراح المؤلفات الفقهية والمحشين عليها، وهي إما حرفان أو أكثر:

1ـ ما هو حرف:

مثل:

ـ ك: الشرح الكبير للخرشي على مختصر خليل.

2ـ ما هو حرفان:

مثل:

ـ حش: حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل.

ـ ضيح: التوضيح لخليل.

ـ مج: مجموع الأمير[1].

ـ المص: مختصر خليل.

المطلب الثالث: الأحكام والحدود الفقهية:

1ـ الأحكام الفقهية:

من أمثلة مصطلحات الأحكام:

أ ـ الفرض والواجب: وهما مترادفان[2].

(1) – مثال ذلك قول الدسوقي: "وحيث ذكرت (مج) فالمراد به مجموع حائمة المحققين العلامة الشيخ محمد الأمير". حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل 1/1.

(2) - إلا في موضوع الحج. مواهب الجليل 40/1.

قال القرافي: «والواجب له معنيان :

ـــ ما يأثم بتركه، وهذا هو المعنى المشهور.

ـــ الثاني: ما يتوقف عليه الشيء وإن لم يأثم بتركه، كقولنا: الوضوء واجب في صلاة التطوع ونحوه. فلو ترك المتطوع ذلك وترك التطوع لم يأثم، وإنما معناه أن الصلاة تتوقف صحتها على الطهارة والستارة ونحوهما»[1].

ب ـــ الندب: يقصدون به الاستحباب[2]. مع أنه عند الأصوليين شامل للسنة والمستحب والنافلة.

ولكن المالكية المتأخرين درجوا على التفريق بين هذه الثلاثة، ووضعها في ثلاث مراتب، وإن اختلفوا في التعبير عن بعضها:

فالمرتبة العليا تسمى سنة، باتفاق.

والمرتبة الثانية يسميها ابن رشد الجد وابن بشير رغيبة، ويسميها المازري فضيلة.

والمرتبة الثالثة يسميها ابن رشد الجد والمازري نافلة، ويسميها ابن بشير مستحبا.

وزاد ابن بشير قسما رابعا مختلفا فيه.

قال المازري: «فسموا كل ما علا قدره في الشرع من المندوبات وأكد الشرع أمره وحض عليه وأشهره سنة، كالعيدين والاستسقاء، وسموا كل ما كان في الطرف الآخر من هذا نافلة، وما توسط بين هذين الطرفين فضيلة»[3].

(1) – الذخيرة للقرافي 108/9 . وانظر مواهب الجليل40/1 .

(2) – مواهب الجليل 39/1 .

(3) - مواهب الجليل 39/1 .

وقال ابن رشد: «السنة ما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بفعله و لم يقترن به ما يدل على الوجوب، أو داوم النبي صلى الله عليه وسلم على فعله بغير صفة النوافل، والرغائبُ ما داوم على فعله بصفة النوافل، أو رغب فيه بقوله: مَن فعل كذا فله كذا. والنوافل ما قرر الشرع أن في فعله ثوابا، من غير أن يأمر النبي صلى الله عليه وسلم به أو يرغب فيه أو يداوم على فعله»[1].

وقال ابن بشير: «ما واظب عليه الرسول صلى الله عليه وسلم مظهرا له فهو سنة بلا خلاف، وما نبه عليه وأجمله في أفعال الخير فهو مستحب، وما واظب على فعله في أكثر الأوقات وتركه في بعضها فهو فضيلة ويسمى رغيبة، وما واظب على فعله غير مظهر له ففيه قولان :

أحدهما تسميته سنة التفاتا إلى المواظبة.

والثاني تسميته فضيلة التفاتا إلى ترك إظهاره،

كركعتي الفجر»[2].

والظاهر من كلام خليل أنه يطلق المستحب والفضيلة على ما في المرتبة الثانية، ويقسم السنة إلى مؤكدة وغير مؤكدة [3].

ج ــ الجواز: يريدون به المباح.

قال القرافي: «الجواز يطلق بتفسيرين:

أحدهما جواز الإقدام كيف كان، حتى يندرج تحته الوجوب.

وثانيهما استواء الطرفين فهو المباح في اصطلاح المتأخرين»[4].

(1) - مواهب الجليل 39/1 ــ 40 .
(2) - مواهب الجليل 40/1.
(3) – مواهب الجليل 40/1.
(4) – مواهب الجليل 40/1 نقلا عن شرح التنقيح للقرافي.

د ــ نقيض المندوب ــ بالمعنى الأعم الشامل للسنة والمستحب والنافلة ــ مطلوب الترك[1].

واختلف المالكية في التعبير عن ذلك:

ــ فأكثرهم يعبر بالكراهة عن جميع ذلك. قال الحطاب: «وهو الظاهر، لصدق حد المكروه عليه، وهو ما يثاب على تركه ولا يعاقب على فعله، غاية الأمر أن الكراهة تتفاوت على قدر تفاوت الطلب»[2].

ــ ومنهم من يفصل:

فيجعل نقيض ما تأكد طلبه مكروها.

ونقيض ما لم يتأكد طلبه خلاف الأولى [3].

هـ ــ أن ينبغي: من ألفاظ الاستحباب [4].

و ــ لا بأس: من ألفاظ الإباحة [5].

2 ــ الحدود الفقهية:

والمصطلحات المتعلقة بالحدود الفقهية كثيرة، وقد خصها بعض الفقهاء المالكية بتآليف، منها "حدود ابن عرفة"، الذي يعتبر مصدرا قيما اشتمل على عدد مهم من المصطلحات الفقهية المستعملة عند المالكية، بحيث يورد المصطلح ويقوم بتعريفه تعريفا

(1) - وإلا لم يكن ما ذكر مطلوبا، إذ لا يتصور أن يكون الشيء مطلوبا ونقيضه مستوي الطرفين.

(2) - مواهب الجليل1/41.

(3) - مواهب الجليل1/41. وهو اصطلاح لبعض المتأخرين كابن الفاكهاني وغيره.

ولبعض المتأخرين من الشافعية التفصيل أيضا، لكن بمعنى آخر، وهو أن ما طلب تركه بنهي مخصوص فهو مكروه، وما طلب تركه بنهي غير مخصوص ــ وهو النهي عن ترك المندوبات ــ فخلاف الأولى.

(4) - مواهب الجليل 1/41 نقلا عن الجزولي في شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

(5) - مواهب الجليل1/41.

دقيقا، جامعا مانعا، وفق الفقه المالكي، وقد رتب تلك المصطلحات على الأبواب الفقهية.

ومن نماذج مصطلحات التصرفات الشرعية وما يرتبط بها:

ـــ الطهارة: صفة حكمية توجب لموصوفها جواز استباحة الصلاة به أو فيه[1].

ـــ الحدث: المنع من الصلاة مطلقا[2].

ـــ الموالاة: حقيقة في المجاورة في الأماكن، مجاز في الأفعال، وهي في الاصطلاح عبارة عن الإتيان بجميع الطهارة في زمن متصل من غير تفريق فاحش[3].

ـــ النصاب: هو القدر الذي إذا بلغه المال وجبت زكاته.

ـــ العين: الذهب والفضة. سميا عينا لأهميتهما كأهمية العين. كما يسميان نقدا.

ـــ الوقص: الزيادة التي بين الفريضتين من الأنعام، نحو أن تبلغ الإبلُ خَمْساً ففيها شاة، ولا شيء في الزيادة حتى تبلغ عشراً، فما بين الخَمْسِ إلى العشر وَقَصٌ.

ـــ الإدارة: هي البيع باستمرار، دون انتظار غلاء الأسعار. وضده الاحتكار.

ـــ العروض: ما يعرض للتجارة، من ثياب وحيوانات وغيرها.

ـــ الخرص: التخمين والتقدير، والخَرَّاص هو الذي يُقدر ما على النخيل من ثمار.

ـــ الساعي: هو الذي يوظفه الإمام لأخذ زكاة الماشية.

---

(1) - حدود ابن عرفة بشرح الرصاع 12. قال الرصاع: "طهارة الخبث والحدث اشتركا في أن كلا منهما يوجب لموصوفه استباحة الصلاة، ففي الخبث توجب الاستباحة بموصوفها وعلى موصوفها، وفي الحدث توجب الاستباحة لموصوفها، فضمير به وفيه وله كل يعود على الموصوف" 14.

(2) – أي المنع من الصلاة منعا مطلقا لا منعا مقيدا جزئيا، لأن المنع الجزئي يكون في التيمم، فإنه لا يرفع الحدث المطلق، وإنما يرفع المنع المقيد. حدود ابن عرفة بشرح الرصاع 33.

(3) – مواهب الجليل 223/1.

ـــ النتاج: ما كان من توالد النعم.

ـــ الحرث: الزروع والثمار.

ـــ النعم: الغنم والبقر والإبل.

ـــ القُنية: ما يقتنى من العروض، ولا يكون المقصود به التجارة، كالدور للسكن، وأثاث البيت للاستعمال، والثياب للباس، وحيوان الركوب، وغيرها.

ـــ الفائدة: معناها ما تجدد من المال من غير أصل، كالمال الموروث، أو الموهوب، وما تجدد من مال غير مزكى، كثمن عرض القُنية.

المطلب الرابع: الآراء والأقوال

لقد تعددت مصطلحات الفقه المالكي في هذا الحقل، ومن أبرزها: الروايات ـــ الأقوال ـــ المذهب ـــ الطرق ـــ الوجه ـــ الاحتمال ـــ الاتفاق ـــ الإجماع ـــ الجمهور ـــ التخريج ...

ـــ **الروايات**: المقصود بها أقوال الإمام مالك[1]، فإذا ذكر: "روايتان" كان معناه قولين عن مالك.

ـــ **الأقوال**: أقوال أصحاب مالك وغيرهم من المتأخرين[2].

و وجه تجوزهم في تسمية الآراء الفقهية أقوالا أن الرأي يخفى، فلا يظهر ولا يعرف إلا بالقول أو بما يقوم مقامه من شاهد الحال، فلما كانت الآراء لا تظهر ولا تعرف إلا بالقول سميت أقوالا[3].

ـــ **المذهب**: حقيقة عرفية فيما ذهب إليه إمام من الأئمة في الأحكام الاجتهادية، ثم صار يطلق عند المتأخرين من أئمة المذهب المالكي على ما به الفتوى،

(1) – كشف النقاب الحاجب 128. حاشية العدوي على الخرشي 48/1.
(2) – كشف النقاب الحاجب 128. حاشية العدوي على الخرشي 48/1.
(3) – كشف النقاب الحاجب 128.

فيقولون: المذهب في المسألة كذا. من باب إطلاق الشيء على جزئه الأهم، كقوله صلى الله عليه وسلم: "الحج عرفة"[1]، لأن الفتوى هي الأهم عند الفقيه المقلد[2].

ـ **مذهب مالك:** المراد بمذهب مالك ما ذهب إليه من الأحكام الاجتهادية[3]، وكذلك ما ذهب إليه أصحابه على طريقته، ونسب إليه مذهبا، لكونه على قاعدته وأصله الذي بنى عليه مذهبه، وليس المراد ما ذهب إليه وحده، دون غيره من أهل المدينة[4].

ـ **الطريقة:** عبارة عن شيخ أو شيوخ يروون المذهب كله على ما نقلوه. والطرق عبارة عن اختلاف الشيوخ في كيفية نقل المذهب.

قال خليل: «والأولى الجمع بين الطرق ما أمكن، والطريق التي فيها زيادة راجحة على غيرها، لأن الجميع ثقات، وحاصل دعوى النافي شهادة على نفي»[5].

وهنا نطرح سؤالا: هل يجوز أن يقال في طريق من الطرق إنه مذهب مالك؟

يجيبنا ابن عرفة قائلا: «من له معرفة بقواعد المذهب ومشهور أقواله والترجيح والقياس يجوز له ذلك بعد بذل وسعه في تذكُّره في قواعد المذهب، ومن لم يكن كذلك لا يجوز له ذلك إلا أن يعزوه إلى من قاله قبله، كالمازري وابن رشد وغيرهم»[6].

ـ **الوجه:** الحكم المنقول في المسألة لبعض أصحاب الإمام أو من بعدهم ممن بلغوا رتبة الاجتهاد في المذهب، فإنهم يخرجون حكم المسألة على أصوله وقواعده.

---

(1) – سنن الترمذي كتاب الحج باب فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج. سنن النسائي كتاب الحج باب فرض الوقوف بعرفة. سنن ابن ماجه كتاب المناسك باب من أتى عرفة قبل الفجر ليلة الجمع. وصححه الألباني.

(2) – مواهب الجليل 24 .

(3) – شرح مختصر خليل للخرشي 1 / 34ـ35 .

(4) – حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل1/35 .

(5) – مواهب الجليل 1/ 38.

(6) – مواهب الجليل 1/38-39.

ـــ **الاحتمال:** هو في معنى الوجه، إلا أن الوجه مجزوم به في الفتوى، والاحتمال يبين أن ذلك صالح لكونه وجها.

ـــ **الاتفاق:** اتفاق أهل المذهب[1].

ـــ **الإجماع:** إجماع العلماء[2].

ـــ **الجمهور:** له عند المالكية معنيان حسب موضع وروده:

1ـــ إذا ذكر في الكتب الخاصة بالفقه المالكي كان معناه الأكثر من الأصحاب[3]. قال ابن فرحون: «ويستلزم ذلك أنه المشهور أيضا، فالجمهور يستلزم المشهور، والمشهور لا يستلزم أن يكون هو قول الجمهور»[4].

2ـــ إذا ذكر في كتب الخلاف العالي التي وضعها بعض المالكية كان المقصود به أئمة المذاهب الفقهية الأربعة: أبا حنيفة ومالكا والشافعي وأحمد[5].

ـــ "قال": يعني قال الإمام مالك، لأن من اصطلاح المتأخرين أنهم إذا أسندوا الفعل إلى ضمير الفاعل الغائب، ولم يتقدم له ذكر فهو راجع إلى الإمام مالك، للعلم به[6].

ـــ "قيل كذا" أو "اختلف في كذا" أو "في كذا قولان فأكثر": أي أن هناك اختلافاً في المذهب.

(1) - كشف النقاب 114. حاشية العدوي على الخرشي 48/1 .
(2) - حاشية العدوي على الخرشي 48/1.
(3) - كشف النقاب 120.
(4) - كشف النقاب 120.
(5) - مواهب الجليل 40/1 .حاشية العدوي على الخرشي 48/1 .
(6) – مواهب الجليل 39/1. و كذلك قولهم: كره ومنع ورخص وأجاز و لم يمنع ونحو ذلك.

المطلب الخامس: الترجيح:

عديدة هي مصطلحات الفقه المالكي في هذا الحقل أيضا، ومن أبرزها: المتفق عليه ــ الراجح ــ المشهور ــ الظاهر ــ الأظهر ــ الصحيح ــ الأصح ــ الأشهر... [1]

ونظرا إلى تعدد الأقوال في المذهب، وحاجة القاضي والمفتي إلى معرفة القول المعتمد في المذهب للقضاء أو الإفتاء به، ولكون القضاة والمفتين ليسوا كلهم قادرين على الاجتهاد، لاسيما وأن حكام بعض البلاد الإسلامية ــ مثل الأندلس ــ كانوا يشترطون على القاضي عند تعيينه ألا يخرج في أحكامه عن المشهور أو الراجح أو ما جرى به العمل، لكل هذا قام المجتهدون من الفقهاء المالكية بتصنيف الأقوال والروايات الواردة في المذهب في المسائل الفقهية إلى مراتب، وبيان المعتمد منها وغير المعتمد، فجعلوها في خمس مراتب، نظم الأربعة الأولى منها النابغة الشنقيطي قائلا:

فما به الفتوى تجوز المتفق ... عليه فالراجح سوقه نفــق

فبعده المشهور فالمساوي ... إن عدم الترجيح للتساوي [2]

ومن أسباب تعدد الروايات عن مالك في المسألة الواحدة رجوعه عن بعض أقواله في بعض المسائل، أو اختلاف أصحابه في فهم كلامه، فكل يرويه حسب ما فهمه منه.

1) ــ المتفق عليه: هو القول الذي اتفق عليه جميع فقهاء المذهب المالكي المعتد بهم.

وهذا ما نجدهم يشيرون إليه قائلين: "الحكم كذا اتفاقا". أو "الحكم كذا باتفاق". أما الذي اتفق عليه علماء المذاهب فيسمونه الإجماع، مثل غيرهم.

(1) – حاشية العدوي على الخرشي 46/1. كشف النقاب 119 ــ 125 .

(2) – الطليحية ص79 .

2) ــ الراجح: هو القول الذي قوي دليله عندهم[1]، فإذا تعارض قولان في مسألة، ثم وجد ما قوى أحدهما من المرجحات، صار ذلك القول راجحا، ويعتبر القول المعارض له ضعيفا.

وقد يعبرون عنه بلفظ "الصحيح" والصواب "والظاهر".

كما قد يعبرون عنه باسم التفضيل مثل "الأظهر" و"الأصح"، فإذا قيل: "الأظهر" كان فيه إشعار بأن مقابلـــه فيه ظهور، لأن "الأظهر" اسم تفضيل يقتضي المشـــاركة وزيادة، وإذا قيل "الأصح" أشعر بصحة مقابله، لأنه اسم تفضيل أيضا[2].

لكن هذا الاستعمال عليه اعتراض من بعض المالكية، مثل ابن عبد السلام، فالقول بأن هذا الرأي أصح يقتضي أن مقابله هو أيضا صحيح، وذلك يخالف كون مقابل الراجح يكون ضعيفا[3].

3) ــ المشهور: هو القول الذي كثر القائلون به من فقهاء المالكية المعتد بهم[4]، واشترطوا أن يقول به أكثر من ثلاثة علماء[5]. فإذا تعارض قولان في مسألة، ثم شهر أحدهما، صار ذلك القول مشهورا، ويعتبر القول المعارض له شاذا.

وقد يعبر عن المشهور بالمعروف[6].

---

(1) - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 20/1.

(2) – حاشية العدوي على الخرشي 46/1.

(3) – قال ابن عبد السلام عن صنيع ابن الحاجب في مختصره الفقهي "جامع الأمهات": "وهو يقتضي كون كل واحد من القولين عنده صحيحا، إلا أن أحدهما أقوى في جانب الصحة، وهذا مما ينظر فيه، فإن القولين إذا كانا متناقضين أو على طرفي النقيض فلا يصح وصف كل واحد منهما بالصحة، إذا قيل إن المصيب من المجتهدين واحد، وأما إذا قيل إن كل مجتهد مصيب يفتقر إلى نظر آخر، والأقرب أيضا أنه لا يصح". كشف النقاب 91.

(4) - رفع العتاب والملام لمحمد بن قاسم القادري 17. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 20/1.

(5) - كشف النقاب62 ــ 63.

(6) - كشف النقاب 75.

على أن من المالكية من اعتبر أن المشهور هو ما قوي دليله[1]، وأن الراجح هو ما كثر قائله، لكن استقراء محال استعمال لفظ المشهور ينتج أنه ما كثر القائلون به، واستقراء محال استعمال لفظ الراجح ينتج أنه ما قوي دليله، وأنه من النادر إطلاق الراجح على ما يشمله المشهور[2]، كما أنه من النادر إطلاق المشهور على ما يشمله الراجح، ومما يؤيد ذلك:

1 ــ أن كون الراجح ما قوي دليله هو ما يوافق المعنى اللغوي للرجحان، وأن كون المشهور ما كثر قائله هو ما يوافق المعنى اللغوي للشهرة.

2 ــ إذا فسر المشهور بكونه ما قوي دليله، صار مرادفا للراجح، فلا تتأتى المعارضة بينهما، مع أنها ثابتة عند جمهور الفقهاء والأصوليين، وهي أن معناهما مختلف، كما أنه سيضيع الهدف الذي من أجله قسم المالكية الأقوال إلى مراتب وخصوا كل مرتبة باصطلاح، لكي يسهل على الفقيه التقديم بينها في الفتوى أو القضاء.

3 ــ لو كان المشهور هو ما قوي دليله لم يتأت أن يوصف بعض الأقوال الفقهية عند المالكية بكونه مشهورا و راجحا باعتبارين مختلفين، مع أنه ثبت عندهم أن أحد الأقوال يكون مشهورا لكثرة قائله، ويكون راجحا لقوة دليله[3].

ومثال اجتماع الرجحان والشهرة في قول واحد، ويكون القول المقابل ضعيفا (وهو الذي يقابل الراجح) وشاذا (وهو الذي يقابل المشهور)، الجلوس على الحرير الخالص للرجال، فحكمه المنع على المشهور لكثرة قائله، وعلى الراجح لقوة دليله، ففي صحيح البخاري عن حذيفة رضي الله عنه قال: «نهانا النبي صلى الله عليه وسلم أن

(1) - كشف النقاب 62. 63.

(2) – رفع العتاب والملام لمحمد بن قاسم القادري 19. منار السالك إلى مذهب الإمام مالك لأحمد السباعي 43.

(3) - رفع العتاب 18. منار السالك 44.

نشرب في آنية الذهب والفضة وأن نأكل فيها وعن لبس الحرير والديباج وأن نجلس عليه»[1]، وهو نص في تحريم جلوس الرجال على الحرير.

وقال عبد الملك بن الماجشون في العتبية: «أما ما يُبسط من الحرير فلا بأس به...» [2]. وهذا القول ضعيف وشاذ[3].

4) ــ القول المساوي لمقابله: وهو القول الذي يعادل مقابله، سواء من حيث الحجية أو من حيث الشهرة. ومثله القول الذي لم يرد عن أئمة المذهب ما يفيد أنه مقدم على مقابله.

5) ــ ما جرى به العمل: وهو القول الضعيف أو الشاذ الذي أفتى أو حكم به في مسألة من هو من أئمة المذهب المقتدى بهم في الترجيح، لتحقيق مصلحة أو درء مفسدة، فيأتي من بعده من القضاة والمفتين ويعملون به مادام موجب العدول عن الراجح أو المشهور قائما، فإذا زال ذلك الموجب عاد العمل بالراجح أو المشهور.

وله شروط خمسة، وهي:

1 ــ ثبوت جريان العمل بذلك القول، ويكون هذا بشهادة العدول.

2ــ أن يكون من أجرى به العمل من الأئمة المقتدى بهم في الترجيح.

3ــ معرفة محل جريانه، فلكل بلد أعرافه وخصوصياته.

4 ــ معرفة زمان جريانه، إذ لكل زمان أحواله وخصوصياته.

5 ــ معرفة الموجب الذي من أجله تم العدول عن الراجح أو المشهور.

(1) – كتاب اللباس باب افتراش الحرير.

(2) - المنتقى للباجي 222/7.

(3) - رفع العتاب 109. 110.

وإذا لم يعرف المحل والزمان والموجب لا يمكن تعدية العمل إلى مسألة أخرى في محل آخر أو زمان آخر[1].

فعلى المفتي أن يفتي بالمتفق عليه في المسألة المعروضة عليه، وإذا لم يوجد فيها وكان المفتي مجتهدا فعليه أن يفتي بالراجح عنده الذي يكون صالحاً في موضوع المسألة. أما إذا كان مقلدا لم يستكمل شروط الاجتهاد فعليه أن يأخذ بما رجحه الأقدمون، أو المشهور من المذهب[2].

فإن لم يعرف أرجحية قول:

ـــ قيل: ـــ كما ذكر محمد بن أحمد عليش ـــ إنه يأخذ بالقول الأشد، لأنه أحوط.

ـــ وقيل: يختار أخف الأقوال وأيسرها، لأن ذلك أليق بالشرع الإسلامي، إذ النبي صلّى الله عليه وسلم جاء بالحنيفية السمحة.

ـــ وقيل: إنه يتخير، فيأخذ بأيها شاء، لأنه لا تكليف إلا بما يطاق[3].

وقد رتب بعض المالكية الترجيح بين روايات الكتب، والروايات عن المشايخ، فقال: «قول مالك في المدونة أولى من قول ابن القاسم فيها، لأنه الإمام الأعظم، وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها، لأنه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها، وذلك لصحتها»[4].

وإذا لم يذكر قول في المدونة، فإنه يرجع إلى أقوال المخرجين.

وإذا ورد عن مالك أوغيره من مجتهدي المذهب قولان متعارضان فهناك حالتان:

(1) – العرف والعمل في المذهب المالكي 342 .
(2) – الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام 20 .
(3) – البهجة شرح التحفة 21/1 .
(4) – كشف النقاب 68، نقلا عن تقييد لأبي الحسن الطنجي على تهذيب البرادعي.

أ ــ إذا علم الفقيهُ المتقدمَ و المتأخرَ من القولين أخذ بالمتأخر منهما، باعتباره ناسخا للمتقدم.

ب ــ إذا لم يعلم أيهما المتقدم وأيهما المتأخر، وكان من أهل الاجتهاد، اجتهد في التقديم بينهما بناء على أصول مالك وقواعده[1].

وإذا وجد المفتي اختلافا في التشهير فقد وضعوا قواعد للتقديم[2]:

ــ إذا اختلف المصريون مع المدنيين قدم المصريون غالبا، لأن منهم ابن وهب وابن القاسم وأشهب، وجلهم ممن صحب الإمام مالكا طويلا.

ــ إذا اختلف المغاربة مع العراقيين قدم المغاربة، إذ منهم الشيخان، وإلى هذا أشار النابغة الشنقيطي في "الطليحية" قائلا:

ورجحوا ما شهر المغاربه والشمس بالمشرق ليست غاربه

ــ إذا اختلف المغاربة مع المدنيين قدم المدنيون، إذ منهم الأخوان.

ــ إذا اختلف المغاربة مع المصريين «فهذا محل اجتهاد للفقيه[3]، فإذا وجد الطالب اختلافا بين أئمة المذهب في الأصح من القولين، و لم يكن أهلا للترجيح بالدليل، فينبغي أن يفزع في الترجيح إلى صفاتهم الموجبة لزيادة الثقة بهم وبرأيهم، فيعمل بقول الأكثر والأورع والأعلم، فإذا اختص واحد منهم بصفة أخرى قدم الذي هو أحرى

(1) ــ تبصرة الحكام 102/1.

(2) ــ مواهب الجليل 40/1. شرح الخرشي على مختصر خليل49/1 . حاشية العدوي على شرح الخرشي 49/1.

(3) - ونقل العدوي عن علي الأجهوري قوله: "تقديم المصريين على من سواهم ظاهر، لأنهم أعلام المذهب، لأن منهم ابن وهب ــ وقد علمت جلالته ــ وابن القاسم وأشهب". حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي 49/1 . ومعناه تقديم المصريين على المغاربة في حالة الاختلاف بينهم في التشهير.

منهما بالإصابة، فالأعلم الورع مقدم على الأورع العالم. واعتبر ذلك في هذا كما اعتبروا في الترجيح عند تعارض الأخبار صفات رواتها»[1].

وإن مما يرجح الراوي كونه فقيها في الباب المتعلق به المروي، وقد عرف عن المصريين من المالكية أن علم ابن وهب المناسك، وعلم ابن القاسم البيوع، وعلم أشهب الجراح[2].

وأختم بمثالين عن توظيف المالكية مجموعة من المصطلحات في تآليفهم فيما يتعلق بعرض الآراء والمذاهب والترجيح بينها:

1 ــ مختصر خليل:

يعتبر مختصر الشيخ خليل (ت767هـ) ــ ومدرسته من الشراح الكثيرين الذين شرحوه ــ هو المعتمد عند المالكية، في تحرير الأقوال والروايات، وبيان الراجح منها .

قال خليل في مقدمة مختصره: «مشيرا بـــ "فيها" [3] للمدونة، وبـــ "أُوّل" إلى اختلاف شارحيها في فهمها[4] وبالاختيار للخمي لكن إن كان بصيغة الفعل[5] فذلك

---

(1) ــ كشف النقاب 69 ــ 70 .

(2)ــ الديباج المذهب 467/1 .

(3) – قال الحطاب: "يريد بلفظة أحد جزأيها ضمير مؤنث غائب، إما ملفوظ به، نحو منها وفيها وظاهرها، أو مستتر نحو رويت وحملت وقيدت، وأعاد عليها ضمير الغائب وإن لم يتقدم لها ذكر لشهرتها عند أهل المذهب.
واعلم أنه رحمه الله تارة يشير إلى الأم وتارة إلى التهذيب.
قال البساطي: والظاهر أنه كان عنده أجزاء من الأم دون الكل، ثم إنه رحمه الله إنما يأتي بها غالبا لكون ما فيها مخالفا لما رجحه، ولإشكال ما فيها". مواهب الجليل 33/1.

(4) – قال الحطاب: "قال ابن غازي: أي بمادة أُول ليندرج نحو تأويلان وتأويلات، وهذا النوع من الاختلاف إنما هو في جهات محمل لفظ الكتاب، وليس في أداء في الحمل على حكم من الأحكام فتعد أقوالا.
واعلم أنه قد تكون التأويلات أقوالا في المسألة واختلف شراح المدونة في فهمها على تلك الأقوال، فكل فهمها على قول... وقد يكون أحد التأويلات موافقا للمشهور، فيقدمه المصنف، ثم يعطف الثاني عليه، والتأويل إخراج اللفظ على ظاهره، وإطلاق المصنف التأويلات على ذلك وعلى بقاء اللفظ على ظاهره من باب التغليب". مواهب الجليل 34/1 .

(5) – نحو اختار واختير.

لاختياره هو في نفسه، وبالاسم[1] فذلك لاختياره من الخلاف، وبالترجيح لابن يونس كذلك[2].

وبالظهور لابن رشد كذلك[3] وبالقول للمازري كذلك[4].

وحيث قلتُ: خلاف. فذلك للاختلاف في التشهير وحيث ذكرت قولين أو أقوالا فذلك لعدم اطلاعي في الفرع على أرجحية منصوصة [5]،

---

(1) - نحو المختار والاختيار.

(2) - وإن كان بصيغة الاسم ــ نحو الأرجح والمرجح ــ فلاختياره من خلاف تقدمه، وإن كان بصيغة الفعل ــ نحو رجح ــ فذلك لاختياره هو في نفسه، وهو قليل. مواهب الجليل 1/34ــ35.

(3) – بالاسم ــ نحو الأظهر والظاهر ــ لاختياره من خلاف من تقدمه، وبالفعل ــ نحو ظهر ــ لاختياره في نفسه وهو قليل.مواهب الجليل 1/35

(4) - بالاسم ــ نحو القول ــ لاختياره من خلاف سابق، وهو قليل، وبالفعل ــ نحو قال أو قيل ــ لاختياره في نفسه، وهو كثير. مواهب الجليل 1/ 35.

قال الحطاب: "يذكر اختيار هؤلاء الشيوخ تارة لكونه مخالفا لما رجحه، وتارة لكونه هو الراجح وذلك حيث لم يذكر غيره، وكذا يفعل في اختيار غيرهم المشار إليه بصحح والأصح واستحسن والله أعلم .

قال ابن غازي: وإنما جعل الفعل لاختيار الشيوخ في أنفسهم والاسم الوصف لاختيارهم من الخلاف المنصوص، لأن الفعل يدل على الحدوث والوصف يدل على الثبوت، وخصهم بالتعيين لكثرة تصرفهم في الاختيار، وبدأ باللخمي، لأنه أجرؤهم، ولذا خصه بمادة الاختيار على ذلك، وخص ابن يونس بالترجيح، لأن أكثر اجتهاده في الميل مع بعض أقوال من سبقه وما يختار لنفسه قليل، وخص ابن رشد بالظهور، لاعتماده كثيرا على ظاهر الروايات، فيقول: يأتي على رواية كذا وكذا. وظاهر ما في سماع كذا وكذا، وخص المازري بالقول ؛ لأنه لما قويت عارضته في العلوم وتصرف فيها تصرف المجتهدين كان صاحب قول يعتمد عليه،

إذا قالت حذام فصدقوها فإن القول ما قالت حذام

انتهى" . مواهب الجليل 1/35 .

(5) – قال الحطاب : "يعني أن الشيوخ إذا اختلفوا في تشهير الأقوال ــ يريد: وتساوى المشهورون في الرتبة ــ فإنه يذكر القولين المشهورين أو الأقوال المشهورة، ويأتي بعدها بلفظة: خلاف. إشارة إلى ذلك، وسواء اختلافهم في الترجيح بلفظ التشهير أو بما يدل عليه كقولهم : المذهب كذا أو الظاهر أو الراجح أو المفتى به كذا أو الذي عليه العمل أو نحو ذلك، والله أعلم .

وأما إن لم يتساو المشهورون في الرتبة فإنه يقتصر على ما شهره أعلمهم...

قال ابن الفرات في شرحه : فابن رشد تشهيره مقدم على تشهير ابن بزيزة، وابن رشد والمازري وعبد الوهاب متساوون.

وأعتبر من المفاهيم مفهوم الشرط فقط[1]

وأشير بصحح أو استحسن إلى أن شيخا غير الذين قدمتهم صحح هذا أو استظهره[2]

وبالتردد لتردد المتأخرين في النقل أو لعدم نص المتقدمين [3]

ثم ذكر أنه إذا لم يطلع في الفرع على أرجحية منصوصة لغيره ـــ من تشهير أو تصويب أو اختيار ـــ ذكر القولين أو الأقوال، إلا أن يكون أحد الأقوال ضعيفا جدا فيتركه ويذكر ما سواه من الأقوال المتساوية، هذا هو الأكثر في كلامه، وقد يقع فيه شيء على خلاف ما ذكر...

واحترز بقوله : منصوصة. مما إذا ظهر له ترجيح أحد الأقوال و لم ير ذلك منصوصا فإنه لا يرجح ما ظهر له تورعا منه ـــ رحمه الله ـــ لئلا يلتبس بما رجحه غيره، ولضيق هذا المختصر عن أن يجعل فيه ما يدل على ترجيحه بخصوصه، بخلاف التوضيح فإنه يشير فيه إلى ما ظهر له بالحاء ". مواهب الجليل 36/1 .

(1) – قال ابن غازي: "وإنما خص مفهوم الشرط ،لأنه أقواها، إذ يقول به بعض من لا يقول بغيره، إلا الغاية فإنه يقول به بعض من لا يقول بمفهوم الشرط، إلا أنه قليل، لا يتأتى معه اختصار، فلذلك تركه... وأما مفهوم الموافقة فمتفق عليه وهو معتبر عنده كقوله في باب الحجر : وللولي رد تصرف مميز إذ غير المميز أحرى فعلى أنه من باب النص أو القياس الجلي فلا إشكال، وإن قلنا إنه من المفهومات فهو أحرى من مفهوم الشرط، فكأنه اعتبره في نفس ما نحن بصدده ".

مواهب الجليل 37/1.

قال الحطاب: "يعني فكأنه يقول: إذا اعتبرت مفهوم الشرط فأحرى مفهوم الموافقة، وعلى قياس ما قاله ابن غازي في مفهوم الموافقة يقال في مفهوم الغاية والحصر: إنهما معتبران، لأنهما أعلى من مفهوم الشرط، وكل من قال بالشرط قال بهما، والخلاف فيهما أضعف من الخلاف في غيرهما فكأنه قال اعتبر مفهوم الشرط وما هو أعلى منه، ومن تتبع كلام المصنف ظهر له أنه يعتبر هذا من المفهومين لزوما: فمفهوم الغاية كقوله: والمبتوتة حتى يولج بالغ . وكقوله في الحجر : المجنون محجور للإفاقة. وكقوله : إلى حفظ مال ذي الأب.

ومفهوم الحصر كقوله: إنما يجب القسم للزوجات في المبيت. لأن مراده حصر القسم في الزوجات، وكقوله في باب الحجر : وإنما يحكم في الرشد وضده ". مواهب الجليل 37/1ـــ 38 .

(2) – قال ابن غازي : "أي أشير إلى غير الأربعة المذكورين بلفظ صحح أو استحسن مبنيين للمفعول، لقصد عدم التبيين، ولذا نكر شيخا، والأقرب إلى التحقيق أن التصحيح فيما يصححه الشيخ من كلام غيره، والاستحسان فيما يراه مع احتمال الشمول فيها، وقد يعبر بالوصف كالأصح والمصحح والأحسن". مواهب الجليل 38/1 . وانظر حاشية العدوي على الخرشي 38/1.

(3) – قال الحطاب : "يعني أنه يشير بالتردد لأمرين:

أحدهما تردد المتأخرين في النقل عن المتقدمين.

والثاني تردد المتأخرين لعدم نص المتقدمين.

فقوله : أو لعدم نص المتقدمين. معطوف على قوله: في النقل. ولا يصح عطفه على قوله: لتردد المتأخرين. لأنه يقتضي أنه يشير بالتردد لعدم نص المتقدمين، وإن لم يحصل من المتأخرين تردد، وليس كذلك، لفقد معنى

وبـ "لو" إلى خلاف مذهبي[1] ».

2ـ القوانين الفقهية:

وإذا كان خليل قد ألف مختصره لتحرير المعتمد في المذهب المالكي، فإن فقيها مالكيا آخر قد أضاف إلى هذا الهدف مقارنة هذا المذهب بالمذاهب الأخرى، وهو ابن جزي، إذ قال: «وإذا ذكرنا الإجماع والاتفاق فنعني إجماع الأمة

وإذا ذكرنا الجمهور فنعني اتفاق العلماء إلا من شذ قوله

وإذا ذكرنا الأربعة فنعني مالكا والشافعي وأبا حنيفة وابن حنبل، وفي ذلك إشعار بمخالفة بعض العلماء لهم وربما صرحنا بذلك

وإذا قلنا قال قوم أو خلافا لقوم فنعني خارج المذاهب الأربعة

وإذا ذكرنا الثلاثة فنعني مالكا والشافعي وأبا حنيفة وفي ذلك إشعار بمخالفة أحمد بن حنبل لهم أو أنه لم ينقل له مذهب في تلك المسألة

وإذا ذكرنا الإمامين فنعني مالكا والشافعي

وإذا ذكرنا ضمير الإثنين كقولنا عندهما أو خلافا لهما فنعني الشافعي وأبا حنيفة

وإذا ذكرنا ضمير الجماعة فقلنا عندهم أو خلافا لهم وشبه ذلك فنعني الشافعي وأبا حنيفة وابن حنبل

وإذا قلنا المذهب فنعني مذهب مالك وفي ذلك إشعار بمخالفة غيره

التردد الذي هو التحير، إذ لا تحير مع تحرير المتأخرين المقتدى بهم، ولا سيما أمثال من تقدم، وتردد المتأخرين في النقل هو اختلافهم في الغرو للمذهب المسمى بالطرق ...

و لم يذكر المصنف علامة يميز بها بين الترددين، إلا أن الثاني أقل...

قلتُ: وقد يقع التردد بين كلام المصنف بخلاف ما ذكر كما في قوله في آخر كتاب الأقضية: وفي تمكين الدعوى لغائب بلا وكالة تردد، وفي قوله في كتاب الشهادات: و إن شهد ثانيا ففي الاكتفاء بالتزكية الأولى تردد.

فإن التردد في ذلك ليس من القسمين المذكورين وإنما هو لكثرة الخلاف في المسألتين". مواهب الجليل 38/1.

(1) - قال ابن غازي: "يريد أنه يشير بـ "لو" الإغيائية المقرونة بواو النكاية المكتفى عن جوابها بما قبلها إلى خلاف منسوب لمذهب مالك، وشاهد الاستقراء يقضي بصحته وإن لم يثبت في بعض النسخ، ولكن لا يشير بها إلا إلى خلاف قولي، ولا يطرد ذلك في "وإن"، مع أنه كثير في كلامه". مواهب الجليل 39/1. وانظر حاشية العدوي على الخرشي 48/1 .

وإذا قلنا المشهور فنعني مشهور مذهب مالك وفي ذلك إشعار بخلاف في المذهب

وإذا قلنا قيل كذا أو اختلف في كذا أو في كذا قولان فأكثر فنعني في المذهب

وإذا قلنا روايتان فنعني عن مالك وأكثر ما نقدم القول المشهور».[1]

فهرس المصادر والمراجع

1. **القرآن الكريم:** برواية ورش ــ ط. دار الثقافة للنشر والتوزيع ــ الدار البيضاء 1415هـ/1995م.

2. **الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، وتصرفات القاضي والإمام:** أحمد القرافي، مكتب نشر الثقافة الإسلامية ــ 1938م.

3. **البهجة شرح التحفة:** علي التسولي ــ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ــ 1951م.

4. **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام:** إبراهيم بن فرحون ــ المطبعة الكبرى الميرية ــ مصر ــ 1300هـ.

5. **تاريخ بغداد:** أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي ــ نشر دار الكتب العلمية – بيروت.

6. **ترتيب المدارك،** وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك: القاضي عياض ــ تحقيق جماعة أساتذة ــ طبع وزارة الأوقاف ــ المغرب.

7. **التعريفات:** علي بن محمد بن علي الجرجاني ــ تحقيق إبراهيم الأبياري ــ نشر دار الكتاب العربي – بيروت ــ الطبعة الأولى، 1405هـ.

8. **تهذيب التهذيب:** أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي ــ نشر دار الفكر – بيروت ــ الطبعة الأولى ، 1404هـ/1984م.

9. **تهذيب الكمال:** يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج المزي ــ تحقيق د. بشار عواد معروف ــ نشر مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ الطبعة الأولى، 1400هـ/1980م.

(1) – القوانين الفقهية 8 .

10. **الجرح والتعديل**: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبو محمد الرازي التميمي ــ نشر دار إحياء التراث العربي ــ بيروت ــ الطبعة الأولى، 1271هـ/1952م.

11. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدرير على مختصر خليل**: بهامش الشرح المذكور ــ دار إحياء الكتب العربية.

12. **حاشية الرهوني** (أوضح المسالك، وأسهل المراقي، إلى سبك إبريز الشيخ عبد الباقي): محمد بن أحمد الرهوني ــ ط. الأولى ــ بولاق ــ مصر ــ 1306هـ.

13. **حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني**: بهامش الشرح المذكور، ط ــ دار الفكر.

14. **حاشية علي العدوي الصعيدي**: بهامش شرح محمد بن عبد الله الخرشي على مختصر خليل ــ ط ــ دار الفكر.

15. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني ــ نشر دار الكتاب العربي – بيروت ــ الطبعة الرابعة، 1405هـ.

16. **الديباج المذهب، في معرفة أعيان علماء المذهب**: إبراهيم بن فرحون ــ تحقيق د.محمد الأحمدي أبو النور،دار التراث ــ القاهرة.

17. **الذخيرة**: أحمد القرافي ــ تحقيق د. محمد حجي ــ ط . دار الغرب الإسلامي.

18. **رفع العتاب والملام، عمن قال العمل بالضعيف اختيارا حرام**: محمد بن قاسم القادري ــ تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي ــ دار الكتاب العربي ــ بيروت 1406هـ/1985م.

19. **سنن ابن ماجه**: محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني ــ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ــ الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها ــ نشر دار الفكر –بيروت.

20. **سنن الترمذي** (الجامع الصحيح): محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي ــ تحقيق أحمد محمد شاكر وغيره ــ الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها ــ نشر دار إحياء التراث العربي – بيروت.

21. **سنن النسائي** (المجتبى من السنن): أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي ــ تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ــ الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليهاــ نشر مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب ــ الطبعة الثانية، 1406هـ/1986م.

22. **شرح أبي الحسن المنوفي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**: ط. دار الفكر.

23. **شجرة النور الزكية**، في طبقات المالكية: محمد مخلوف ـــ دار الكتاب العربي ـــ بيروت.
24. **شرح حدود ابن عرفة** (كتاب الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية): محمد بن قاسم الرصاع ـــ نشر المكتبة العلمية.
25. شرح أحمد زروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: دار الفكر ـــ 1402هـ/1982م.
26. **الشرح الكبير للدردير على مختصر خليل** (مطبوع مع حاشية الدسوقي) دار إحياء الكتب العربية.
27. **شرح مختصر خليل**: محمد بن عبد الله الخرشي ـــ ط ـــ دار الفكر.
28. **شرح تحفة الحكام** لابن عاصم: محمد ميارة ـــ المطبعة المصرية ـــ 1315هـ.
29. **صحيح البخاري** (الجامع الصحيح المختصر): محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي ـــ تحقيق د. مصطفى ديب البغا ـــ نشر دار ابن كثير، اليمامة ـــ بيروت. الطبعة الثالثة، 1407هـ/1987م.
30. **الطليحية**: محمد النابغة الشنقيطي ـــ مكتبة عيسى البابي الحلبي ـــ 1339هـ/1921م.
31. **العرف والعمل في المذهب المالكي**: د.عمر الجيدي، اللجنة المشتركة لإحياء التراث الإسلامي ـــ 1404هـ/1984م.
32. **الفكر السامي، في تاريخ الفقه الإسلامي** : محمد بن الحسن الحجوي، تعليق عبد العزيز القاري ـــ المكتبة العلمية ـــ المدينة المنورة.
33. **القوانين الفقهية**: ابن جزي الغرناطي ـــ دار الكتب العلمية ـــ بيروت.
34. **كشف النقاب الحاجب، من مصطلح ابن الحاجب**: إبراهيم بن فرحون ـــ دراسة وتحقيق حمزة أبو فارس و عبد السلام الشريف ـــ دار الغرب الإسلامي ـــ ط. الأولى 1990م.
35. **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي ـــ تحقيق فؤاد علي منصور ـــ نشر دار الكتب العلمية ـــ بيروت الطبعة الأولى، 1998م.
36. **منار السالك**، إلى مذهب الإمام مالك: أحمد السباعي الرجراجي ـــ المطبعة الجديدة بفاس ـــ 1359هـ/1940م.

37. **المنتقى المقصور**، على مآثر الخليفة المنصور: أحمد بن القاضي ـــ تحقيق محمد رزوق ـــ مكتبة المعارف ـــ الرباط ـــ 1986م.
38. **المنتقى**، شرح الموطا:أبو الوليد سليمان الباجي ـــ دار الكتاب الإسلامي.
39. **منح الجليل، شرح مختصر خليل**: محمد عليش ـــ دار الفكر.
40. **مواهب الجليل، في شرح مختصر خليل**: محمد بن محمد الحطاب. ط ـــ دار الفكر.
41. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**: شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني (المتوفى: 1041هـ) تحقيق د.إحسان عباس ـــ دار صادر 1388هـ/1968م.

المصطلحات التشريعية في مدونة الأسرة

- مشروع عمل -

المبادئ العامة وخطة العمل

الدكتور محمد خروبات

كلية الآداب ــ مراكش

تقديم:

(المصطلحات التشريعية في مدونة الأسرة) هو عنوان لمشروع علمي بدأ التفكير فيه منذ مدة، وشرع العمل فيه بفريق بحث يتجدد كل موسم جامعي، إنه عمل جامعي أكاديمي وجماعي موجه، تبشر هذه الورقة بوجود هذا المشروع وبانطلاقته، وتقدم للقارئ الكريم المبادئ العامة وخطة العمل، نرجو أن يتكلل بالنجاح ويخرج على الوجه السليم إلى الوجود كاملا متكاملا إن شاء الله، والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

1- مقدمة:

إن تصحيح الفهم وتيسير المعرفة هما من مهمات الثقافة الإسلامية، هذه الثقافة التي بنيت على قواعد وضوابط وفنون وعلوم لم يكن الهدف منها سوى تيسير الفهم وضبط المعرفة، ليكون المأخذ سليما والمأخوذ صحيحا.

وإذا كانت الثقافة الإسلامية قد صاغت تراثا هائلا وانطلقت منه فإنها اليوم في أمس الحاجة إلى العودة إليه لفهمه وضبطه، ذلك أن الفهم الحاضر ينطلق في جزء كبير منه من فهوم الماضين، ومن يدعي أن شجرة في الريح تورق..

إن الفهم المراد هنا هو الفهم الكيفي لا الكمي، ويبدأ هذا النوع من الفهم من فهم (المصطلحات)، وقد حصلت غفلة في هذا الجانب أوقعت الأمة في خلل كبير وذلك من عدة جهات:

- الأولى أن الجهود والتجارب تراكمت عليها فلم تهتد إلى الطريق الأنجح والأسلوب الأمثل الذي يمكنها من حسن استيعاب التراث وغربلته.

- الثانية: اختلطت عليها الطرق، وتشتت السبل فلم تهتد إلى الطريق السليم لتحصيل الفهم السليم.

- تساقطت عليها الآراء والمناهج، وغزتها في كل قطاعات الثقافة الإسلامية، مما أوقعها في حيرة كبيرة، ولذلك لم يخلص لبعضنا اليوم من الفهم السليم للتراث سوى القليل.

أمامنا النص الجديد لمدونة الأسرة الذي كثر الكلام عليه من عدة زوايا كلها تروم جهة الشرح والتفسير والبيان والتوضيح والتقريب والاختصار... ومحاولتنا هاته تنحو نفس المنحى لكن من منظور خاص، وهو منظور (الدراسة المصطلحية)، وقد شجعنا على ذلك ما يلي:

أ- اكتمال نصوص المدونة، فقد صدرت في صيغتها الكاملة في الجريدة الرسمية، قانون رقم 70.03 بعدما صادق عليه مجلس النواب ومجلس المستشارين بالإجماع، ومعلوم أن من شروط الدراسة المصطلحية اكتمال النص المدروس.

ب- تعدد الآراء والتفاسير والشروح والتعليقات على هذا النص، وأعتقد أن هذه المحاولة ستساهم كأخواتها في تقريب مفاهيم مصطلحات المدونة حتى يحصل التجاوب معها أكثر على مستوى الفهم أولا ثم التفعيل والتطبيق ثانيا.

2- خصوصية الدراسة المصطلحية:

(الدراسة المصطلحية) هي بحث في المصطلح لغرض معرفة مفهومه ضمن حدود النص، والمصطلح هو المعبر به في الخطاب والمفهوم هو المعبر عنه، ويراد من الدراسة المصطلحية ضبط مفاهيم المصطلح، فهي منهجية متكاملة وخطة دقيقة قادرة على أن تحل مشكلة فهم التراث إن استخدمت كما يجب، لكن أنى يكون الاستخدام حاضرا وفهمها هي بالذات مازال بعيدا، يقول الدكتور الشاهد البوشيخي – وهو من رواد الدراسة المصطلحية دعوة وتطبيقا-: (يا ليت قومي يعلمون بأن المسألة المصطلحية هي قلب الإشكال، ومفتاحا لإقلاع، ومحرك التجديد، ذلك بأنها تتعلق ماضيا بفهم الذات وحاضرا بخطاب الذات ومستقبلا ببناء الذات) – نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية- سلسلة دراسات مصطلحية- الطبعة الثانية- ص: 3.

ولذلك جعل النبهاء من الباحثين المنهجيين المصطلح مفتاحا للعلم والمعرفة إذ بدون استحضاره واستيعابه ثم تطبيقه لن يحصل استقرار في الفهم والمعرفة، وبالتالي لن يقع هناك تواصل جدي وفعال مع التراث.

ولتطبيق هذه الخطة لابد من شروط نجملها في الآتي:

أ- أن يكون مجال التطبيق كتابا أو نصا أو مجموعة من النصوص،لأن الدراسة المصطلحية لا تطبق على فراغ أو على نصوص متلاشية لا رابط بينها.

ب- أن يكون الهدف من الدراسة واضحا، لأن الدراسة المصطلحية يراد منها التوجه إلى هدف معين لنفي العبثية والتجريد عن بحوثها.

ت- أن يكون الباحث على قدر مهم من الكفاءة العلمية العالية في التخصص المراد بحث الموضوع فيه، لأن الدراسة المصطلحية لا تكون ناضجة وناجحة إذا كان الباحث غير متخصص.

ث- أن يكون الباحث على معرفة جيدة بهذه المنهجية، فلا تكون خطة التطبيق ناجحة إلا إذا أخذ الباحث قسطا مهما من الجانب النظري، فإذا جمع الباحث فهما جيدا وتطبيقا سليما كانت نتائجه باهرة، وأخرى أنه عند مباشرة الدراسة التطبيقية تترسخ لديه هذه المنهجية في الذهن، ويمكن أن يساهم بها في المجال النظري أيضا، إذ التنظير للمنهجية بعد التطبيق ليس كالتنظير قبل التطبيق، والطريقتان متلازمتان.

ولتوسيع مجال استيعاب هذه الخطة نقدم مجموعة من الإصدارات العلمية التي تنير البحث في الموضوع وتوسع مدارك استيعاب الخطة وتساعد على تطبيقها وأصحاب هذه الإصدارات هم من الرواد والمؤسسين لخطة الدراسة المصطلحية، وأعني بذلك جهود الدكتور الشاهد البوشيخي ومن معه في المعهد ومن يتواصل معهم في الفروع، ويرجع لهؤلاء الفضل في نشر هذه الخطة وفي التبشير بها في المعاهد والمؤسسات الجامعية حتى عانقها عدد كبير من الأساتذة والطلبة والباحثين واستلهموها في أطروحات علمية مازال أغلبها غير مطبوع، من هذه الإصدارات:

1- مصطلحات النقد العربي لدى الشعراء الجاهلين والإسلاميين- قضايا ونماذج- تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي- مطبعة القلم- الطبعة الأولى 1413هـ- 1993م.

2- نصوص المصطلح النقدي لدى الشعراء الجاهليين والإسلاميين- تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي- مطبعة القلم- الأولى- 1414هـ- 1993م.

3- المصطلح الأصولي عند الشاطبي- تأليف الدكتور فريد الأنصاري- سلسلة الرسائل الجامعية 1- طبعة معهد الدراسات المصطلحية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي- الأولى 1442هـ- 2004م.

4- نحو تصور حضاري للمسألة المصطلحية- رسالة للدكتور الشاهد البوشيخي- من مطبوعات المعهد- دراسات مصطلحية3- مطبعة آنفلوبرانت- 2002م.

5- نحو معجم تاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة- تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي- مطبوعات المعهد- دراسات مصطلحية5- طبعة 2005م.

6- مشروع المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية- تأليف الدكتور الشاهد البوشيخي –مطبوعات المعهد- طبعة 1423هـ-2002م.

هذا بالإضافة إلى منشورات المعهد التي تعرف بالمصطلح وتتتبع أخباره، وهي كثيرة جدا، ثم مجلة (دراسات مصطلحية) التي أسست لهذا الغرض الأعداد: 1-2-3-4- 5- ومن أهمها العدد الخامس الذي يتضمن مقالات علمية مهمة جدا

موزعة في ملف العدد على ستة محاور: كيف ندرس المصطلح- دراسات تطبيقية- دراسات نظرية – ومحور بعنوان: من تراثنا المصطلحي- ووراقيات مصطلحية- وأخبار مصطلحية...

3- إيجابيات المشروع:

كان الدافع الأساس لإنجاز هذا المشروع هو إيجابياته، فللمشروع إيجابيات كثيرة، بعضها ينبع من ذات المدونة لما تقدمه هذه الأخيرة من أهمية بالغة للأسرة المغربية، وبعض آخر تضفيه عليها (الدراسة المصطلحية) لما تقدمه من خطة منهجية دقيقة إن طبقت كما يجب.

ومن الإيجابيات أيضا أن هذا العمل هو عمل جماعي تظافرت فيه جهود وبذلت فيه أوقات، وصرفت فيه آراء وتصورات، وهذا كله سيحل إشكالات كثيرة منها:

1- فرز المصطلحات الموجودة في مدونة الأسرة، وبيان ما له صلة بالتشريع وما ليست له صلة بذلك.

2- ضبط هذا النوع من المصطلح من حيث الإفراد والتركيب، والاشتراك وعدم الاشتراك، وهي ما نطلق عليها (صورة المصطلح).

3- ضبط المدلول اللغوي للمصطلح وتصنيفه حسب جذره اللغوي.

4- ضبط مفهوم المصطلح ضبطا علميا في كل صفحات وسطور المدونة.

إنه عمل في شكل معجم لكنه ليس معجما بالمعنى الاصطلاحي، إنه دراسة علمية منهجية، ومشروع عمل يقوم على إنجاز بحث المصطلحات التشريعية في مدونة الأسرة، وقد أخذ صفة (مشروع) لأن العمل غير مسبوق في حدود ما أعلم والله أعلم، ثم إنه سيأخذ من النفس العلمي ما يكفي، ومن الوقت ما يلزم.

4- مرتكزات المشروع:

ينبني هذا المشروع على أربعة مرتكزات وهي:

1- المصدر: تبلورة الفكرة في ذهني بعاملين:

الأول: صلتي بمنهجية الدراسة المصطلحية، فقد درستها ودرستها وطبقتها على بعض أعمالي العلمية فكانت النتائج مرضية.

الثاني: صلتي بموضوع الأسرة، فقد كنت متتبعا لأطوار وأدوار المدونة، والإشكالات والتحولات التي مرت منها الأسرة المسلمة بصفة عامة والمغربية منها على وجه الخصوص، وقد ضمنت ذلك في كتابي (بناء الأسرة بين القيم والتحديات المعاصرة)، مع بعض المقالات العلمية ذات الصلة بالموضوع مثل (الولاية في الزواج) وهو مقال مطبوع ومتداول.

2- الزمان: بدأت فكرة هذا العمل تروج في الذهن قبل الموسم الجامعي2005-2006م، وبحلول الموسم انخرط فئة من طلبة المشروع المؤطر في إنجاز القسم الأول منه، وبحلول الموسم الجامعي2006-2007م انخرطت فئة ثانية من طلبة بحث نهاية السنة الذي يمتد في الدورة الربيعية فأكملت القسم الثاني.

3- المكان: ولد هذا المشروع في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش، وفي وحدة المشروع المؤطر التابعة لمسلك الدراسات الإسلامية، فكل الأعمال تنجز في قاعة خاصة –في الغالب قاعة رقم 05–، حيث بعامل الإشراف والتوجيه ينخرط كل الطلبة بفعالية كبيرة وبحماس قوي.

4- المفهوم: ونعني به المعنى المراد الوارد في المصطلح المركب الموجود في عنوان المشروع (المصطلحات التشريعية)، فالمقصود ب (المصطلحات التشريعية) المصطلحات الفقهية التي لها صلة بالشريعة الإسلامية لا المصطلحات الحقوقية والقانونية.

5- تفاوتات بين النص الأصل للمدونة والنصوص الأخرى

من خصوصية الدراسة المصطلحية أنها تنحصر في مصدر واحد أو نص واحد، وقد تقدمت الإشارة إلى أن المصدر الذي هو مجال الدراسة هم (مدونة الأسرة)، وقد اشتغل الفريق على عدة نسخ كان من أهمها نسخة منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية والتنمية- سلسلة نصوص ووثائق 2004م- وعند النظر في نصوص المدونة ولا سيما عند مقارنة (النص الأصلي) الوارد في الجريدة الرسمية مع هذا النص رصدت مجموعة من التفاوتات، وقد ارتأت هذه المحاولة التي قام بها كل من الطالبين محمد بوعين وهشام بوعين أن تكشف حجم التفاوتات التي وصلت إلى حوالي 70 حالة، وسيتم التنبيه هنا على كل حالة حالة حسب عدد البطاقة التي تحملها، و تعيين العبارة ذات المشكل

ومقارنتها بالنص الأصل مع تحديد المادة التي توجد فيها والكتاب الذي يتضمن تلك المادة .

صحيح أننا لا نتعامل مع نص مقدس، فاختلاف الكلمات بالزيادة أو النقص واستبدال الألفاظ بألفاظ مماثلة هي أمور يمكن أن تقع في النصوص العادية ولاسيما نصوص الثقافة العامة والنصوص التراثية، وهذه التفاوتات أغلبها يكون مطبعيا والآخر يكون سهوا والعصمة ليست لأحد، إننا نقدر كل ذلك، لكن طبيعة الدراسة المصطلحية أنها دراسة تحقيقية، فهي إن لم تحقق في نص (مقدس) فإنها تحقق في نص (مقدر)، ونص المدونة له مكانته المتميزة فهو نص تشريعي مقدر، والدراسة المصطلحية تنبه وتلفت الانتباه أيضا إلى الواو والألف والحركة والسكون إلى غير ذلك لأن كل هذا له تأثيره على موقع اللفظ في السياق، وهو يؤثر بالتبع على المعنى المراد استنباطه ناهيك أن فيه مخالفة للنص الأصل، وستجد في هذا البيان كم تغير المعنى بتغير بعض الألفاظ عن النص الأصل.

التفاوتات بين النص الجديد لمدونة الأسرة الوارد في كتاب من منشورات المجلة المغربية للإدارة المحلية المغربية و بين النص الوارد في الجريدة الرسمية.

رقم البطاقة	العبارة في الكتاب	العبارة في الجريدة الرسمية	رقم المادة	السطر في :		ملاحظات و توضيحات
				الكتاب	الجريدة	
1	فبالإشارة	فبإشارته	10	2		لم ترد الهاء في الكتاب
2	داخل ثلاثة أشهر	داخل أجل ثلاثة أشهر	15	2		ما جاء في الجريدة هو الصواب
3	ولادة الزوجين	ولادة كل من الزوجين	15	5		ما جاء في الجريدة هو الصواب
4	رشيدا	راشدا	17	1		
5	ليس القاضي	ليس للقاضي	18	5		ما جاء في الجريدة هو الصواب
6	رشيدا	راشدا	23	4		
7	الرشيدة	الراشدة	24	1		

8	للرشيدة	للراشدة	25	1		
9	كيفما	كيف	29	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
10	في ذلك	بـــــــذلك	42	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
11	الأسباب الاستثنائية	الأسباب الموضوعية الاستثنائية	42	2		ما جاء في الجريدة هو الصواب
12	المرأة	الزوجة	43	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
13	سيت	فـــــــيث	43	3		ما جاء في الجريدة هو الصواب
14	المرأة	الزوجة	43	4		ما جاء في الجريدة هو الصواب
15	وذلك بطلب	بطلب	43	8		ما جاء في الجريدة هو الصواب
16	في حالة	لمحاولة	44	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
17	الملزم بالإنفاق	الملزم الزوج بالإنفاق	45	2		ما جاء في الجريدة هو الصواب
18	توافرت	توفرت	50	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
19	يعتبر	فـــــــيعتبر	50	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
20	شؤون	شؤون	51	5		ما جاء في الجريدة هو الصواب
21	الطبيعي بالحفاظ	الطبيعي للأطفال بالحفاظ	54	6		ما جاء في الجريدة هو الصواب
22	حقوقهم طبقا	حقوقهم و رعايتها طبقا	54	18		ما جاء في الجريدة هو الصواب
23	57 بمجرد	57 أعلاه بمجرد	58	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
24	61 . و منه	61 بعده و منه	59	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
25	رسم الولادة يشير	رسم الولادة و يشير	65	4		ما جاء في الجريدة هو الصواب
26	توافر	توفر	65	11		ما جاء في الجريدة هو الصواب
27	الكفاءة أو ما	الكفاءة بالنسبة للأجانب أو ما...	65	14		ما جاء في الجريدة هو الصواب
28	المدلس	للمدلس	66	3		ما جاء في الجريدة هو الصواب
29	المشار أعلاه	المشار إليه أعلاه	65	15		ما جاء في الجريدة هو الصواب
30	نفاذا	نافذا	75	4		ما جاء في الجريدة هو الصواب
31	إقامتها التي	إقامتها أو التي	79	2		ما جاء في الجريدة هو الصواب
32	الزوجين يبذل	الزوجين و يبذل	95	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب
33	الضرر، أصرت	الضرر و أصرت	100	3		ما جاء في الجريدة هو الصواب
34	من طالب	من الـــــــطالب	108	3		ما جاء في الجريدة هو الصواب
35	قبل البناء، يحق	قبل البناء و يحق	109	1		ما جاء في الجريدة هو الصواب

رقم البطاقة	العبارة في الكتاب	العبارة في الجريدة	رقم المادة	السطر في الكتاب	ملاحظات و توضيحات
36	أو التطليق	بالطلاق أو بـــــالتطليق	128	3	ما جاء في الجريدة هو الصواب
37	لا ينتفي الولد	لا ينتفي نسب الولد	159	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
38	رشيدا	راشدا	160	5	
39	تقرر ما لديها	تقرر بناء ما لديها	171	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
40	وإذا كانت المدة	وإذا كانت لمدة	205	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
41	نفقة الآباء عند تعدد	نفقة الآباء على الأبناء عند	203	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
42	فيهما	فيما	215	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
43	للمحجوز	للمحجور	218	2	ما جاء في الجريدة هو الصواب
44	قبل المحجور	قبل بلوغ المحجور	219	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
45	الواردة في المدونة	الواردة في هذه المدونة	220	2	ما جاء في الجريدة هو الصواب
46	يقصد النائب	يقصد بـــالنائب	230	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
47	إبلاغ القاضي بشؤون	إبلاغ القاضي المكلف بشؤون	235	3	ما جاء في الجريدة هو الصواب
48	المستعجلة لولدها	المستعجلة لا ولدها	236	2	ما جاء في الجريدة هو الصواب
49	< في حالة .....إلى ....عند الحاجة >.	.....	238	4	فقرة لم ترد في نفس المكان
50	القاصر	القاصرين	240	3	ما جاء في الجريدة هو الصواب
51	حـــــــدده	حـــــــدد [بدون هاء]	258	4	ما جاء في الجريدة هو الصواب
52	عـــــنـــــده	عـــــنـــــد [بدون هاء]	261	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
53	فـــــــي	فـــــيـــــه	285	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
54	الموصَى بها	الموصي بها	287	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
55	الموصي له	الموصَى له	293	3	ما جاء في الجريدة هو الصواب
56	بعد وفاء	بعد الوفاء	301	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
57	العبارة	العبادة	309	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
58	الموصي به	الموصَى به	311	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
59	الرشيد	الراشد	314	5	ما جاء في الجريدة هو الصواب
60	الملحق حق	الملحق بالملحق	317	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
61	إذ	إذا	336	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب

62	ذكر أو أنثى	ذكر كان أو أنثى	347	8	ما جاء في الجريدة هو الصواب
63	للعصوبة	للعصبة	349	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
64	لم يكن وارث	لم يكن هناك وارث	349	8	ما جاء في الجريدة هو الصواب
65	و اثنان	و اثنان	359	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
66	الجد بالإخوة للأب	الجد الإخوة للأب	360	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
67	و أم و جدة	و أم أو جدة	363	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
68	الأخوة	الإخوة	365	1	ما جاء في الجريدة هو الصواب
69	أجبرهم	أجبرقم	375	2	ما جاء في الجريدة هو الصواب
70	يتسلمو	يتسلموأ	393	3	ما جاء في الجريدة هو الصواب

6- خطوات العمل:

نقطع في هذا المشروع ستة خطوات:

6-1- المطالعة والاستقراء والإحصاء:

أ- **المطالعة**: بعد أن تحدد المشروع وتعين مصدر العمل تكلف به الفريق بحيث أصبح في حوزة كل طالب نسخة من المدونة كلفوا بالاطلاع عليها، ثم وزعت مواد المدونة وعددها 400 مادة على عدد الطلبة فتحدد لكل طالب ما يلزمه.

ب- **الاستقراء**: بعد المطالعة جاءت خطوة الاستقراء، ونريد بها استقراء نصوص المدونة مع محاولة ضبط المصطلح على الطريقة التي اجتهدنا في بيانها لهم ليعلموا عليها بقلم الرصاص.

ج- **إحصاء**: عملية الإحصاء هي عملية صعبة جدا ولاسيما في مصطلحات العلوم الشرعية، لأن الباحث يجب أن يكون على بينة من المصطلح هل هو شرعي أم غير شرعي، وهل هو مصطلح أم غير مصطلح، ولدرء هذا الإشكال أخذ الطلبة مقدمات مهمة في تعيين المصطلح وفي ضبطه ومعرفته، وقد كلفوا بجرد كل ما لـــه صلة بالمصطلح حتى على وجه الشك رجاء أن ندقق ذلك في خطوات الدراسة، لأن إزالة ما ليس بمصطلح أيسر من عدم وجوده إذا توقف العمل عليه و لم يكن، والمصطلح لا يضبط

من جهة الاصطلاح إلا في قسم الدراسة، وهكذا أحصى الفريق عددا هائلا من المصطلحات.

6-2- رد المصطلحات: وذلك في بطاقات خاصة بالمصطلح روعيت فيها المواصفات العلمية المعروفة في الدراسة المصطلحية، وقد كانت الخطوة هي جرد كل ما تم تعيينه أثناء الإحصاء على المواصفات التي تم الاتفاق عليها، وبكل المحاذير التي تم تحديدها، وفيما يلي صورة البطاقة العلمية كما قدمها الطالب محمد بوعين في بحثه لنهاية السنة:

بطاقة البحث [نموذج] طبقا لتعليمات الأستاذ المشرف .

البطاقة رقم :	المصطلح : .....
المادة رقم :	.....

جرد الفريق عددا كبيرا من المصطلحات، كل مصطلح استقل ببطاقة ذات رقم ترتيبي يسهل الترتيب، مع تعيين النص من مادته، وقد اشتغل الفريق بالجذاذات والملصقات والبطاقات والدفاتر لتسجيل الملاحظات والأحزمة والأظرفة والأوراق البيضاء...الخ.

هاتان الخطوتان تكلف بهما فريق المشروع المؤطر للموسم الجامعي 2005-2006م.

6-3- استخراج النصوص: ونعني بها نصوص المصطلح، لأن الذي يهدي إلى النص مصطلحه، وهذه العملية هي خطوة مهمة في الدراسة المصطلحية لأنها تساعد على الدراسة وتيسرها، وقد أخذ أعضاء الفريق حصصا منتظمة في فهم النص وفي فهم طبيعته و الوقوف على حدوده، وما هي الأمور المعتبرة فيه والأمور غير المعتبرة، كما أخذوا حصصا تطبيقية مساعدة وموجهة، وقد تكلف بإنجاز هذه الخطوة فئة من طلبة المشروع المؤطرللموسم الجامعي 2006- 2007م، كانت الأرضية التي انطلقوا منها هي عمل زملائهم السابقين، فقد وزعت عليهم أعمال الفريق السابق بحيث أخذ كل طالب بحث طالب سابق فطالعه واستوعب ما فيه وسجل عليه ملاحظات، وإذا كانت هناك من أخطاء روجعت وصححت، ثم انطلق العمل تحت التوجيه والمراقبة، وقد روعي في هذه الخطوة ما يلي:

أ- ضبط النص ضبطا محكما.

ب- معرفة مطلع النص ومقطعه.

ج- توثيقه توثيقا علميا.

د- جعل كل نص في بطاقة مستقلة.

هـ- تعدد النص بتعدد المصطلح الوارد فيه.

و- توزيع النصوص بحسب التقسيم المراعى في التوزيع.

6-4- دراسة النص: وهذه الخطوة لم نشرع فيها بعد، إنما سيتولاها فريق ثالث خلال الموسم الجامعي 2007-2008م إن شاء الله، أرجو إن يصادف العمل فريق عمل علمي وجاد يضم عناصر نشيطة حتى تنهض بهذه الخطوة المهمة والأخيرة، وهي مرحلة تضم خطوات منهجية حددها الدكتور مصطفى فضيل-وهو أحد أعضاء المعهد وأستاذ باحث- في اهتمامات الدراسة المصطلحية في العدد الخامس من مجلة المعهد كما يلي:

1- التفهم الدقيق لكل مصطلح في كل نص.

2- استخلاص كل ما يمكن استخلاصه مما يتعلق بالمصطلح في كل نص.

3- معرفة حجم الورود بحسب أحوال الورود.

4- معرفة أحوال الورود من تعريف وتنكير.

5- حصر عناصر المعنى للمفهوم.

6- رصد خصائص كل معنى عند التعدد.

7- رصد الصفات.

8- رصد العلاقات.

9- رصد الضمائم.

10- رصد القضايا.

أما أدوات الدراسة المصطلحية فقد حددت فيما يلي:

1- الأداة اللغوية.

2- الأداة العلمية.

3- الأداة المنهجية.

4- الأداة الخلقية.

لقد استغرقت جلسات التأطير في القسم الأول من الدراسة خمس عشرة جلسة، كل جلسة تستغرق ساعتين، وبمحاضير مؤرخة وموقعة من قبل مقرر الجلسة الطالب

سفيان بواليت، هذا عدا الساعات الإضافية واللقاءات التقويمية الطارئة والتي تكون عند الحاجة، فكان كل طالب يعرض حصيلة عمله على الأستاذ للتقويم ثم يستعرض المشاكل والصعوبات العلمية التي تنتابه عند البحث، وتم العمل بنجاح والحمد لله.

واستغرقت جلسات التأطير في القسم الثاني حوالي سبع عشرة جلسة عدا الجلسات الإضافية وهي كلها مثبتة في محاضر مؤرخة وموقعة من قبل الأستاذ ومقرر الجلسات الطالب يوسف شهيب.

تتضمن المحاضر تاريخ الجلسة ومكانها والتوقيت وأسماء الطلبة الحاضرين بتوقيعهم وجدول أعمال الجلسة، وتتخللها أسئلة واستفهامات عديدة تخص العمل من كل النواحي.

7- نماذج من المصطلحات التشريعية من المدونة.

نقدم هنا نماذج من المصطلحات التشريعية الواردة في مدونة الأسرة ونظرا لكثرتها قمنا بانتقاء نماذج منها فقط أوردناها على غير ترتيب معين، من ذلك على سبيل التمثيل لا الحصر:

الأحكام – الميثاق – المدونة – الزواج – الترابط – الإحصان – العفاف – الأسرة – الخطبة – التواعد – تحقق الخطبة – طرفي الخطبة – العادة – العرف – الهدايا- فترة الخطبة – الإشهاد – عقد الزواج – حق العدول – التعويض – الضرر – الخاطب – المخطوبة – ورثة الخاطب – استرداد الصداق – نتائج الخسارة – الإيجاب – القبول – الإشارة المفهومة – النطق – الكتابة – الاستطاعة – التطابق – المجلس الواحد – البث – التقيد – الأجل – الشرط الواقف – الشرط الفاسخ – الإكراه – التدليس – إسقاط الصداق – الولي – السماع – التصريح – التوثيق – الموانع الشرعية – انتفاء الموانع – مراعاة الأحكام – المصالح – وسائل الإثبات – الخبرة – الاستماع – العلاقة الزوجية – التوكيل – قاضي الأسرة – تأشيرة القاضي – سن الأهلية – الطعن

- الموافقة — الامتناع — الاستجابة - النائب الشرعي - الأهلية المدنية - حق التقاضي — الحقوق - الالتزامات - التكاليف المالية - الأداء - الرشد - الرضى - الصراحة - التعهد الرسمي — الولاية - حق المرأة - ممارسة الحق — الاختيار — المصلحة — المودة - العشرة - الأساس الشرعي - القيمة المعنوية - القيمة المادية - تحديد الصداق - إبرام العقد - حالة السكوت - زواج التفويض - البناء - قدر الصداق - الصحة — الالتزام الشرعي- الصلح - ملك المرأة — التصرف — الإنفاق — التعجيل — التأجيل - حلول الأجل - أداء الحال - ذمة الزوج — الاستحقاق - نصف الصداق المسمى - فسخ العقد - الاختلاف - التقادم - الجهاز - الشوار - البينة - اليمين - موانع الزواج - الموانع المؤبدة - الموانع المؤقتة - المحرمات بالقرابة — الأصول — الفصول - المحرمات بالمصاهرة - أصول الزوجات - المرضعة - انقضاء العدة - الدخول الشرعي - زواج المطلقة — الكتابية — العدة — الاستبراء - منع التعدد — الإسكان - طلب الإذن — التبرير — الإرفاق — المساواة — الإقرار — الإنذار — الإشعار - الحضور — الغيبة - الطلب- الزوجة المتضررة - إجراء المناقشة - غرفة المشورة — التوفيق - استقصاء الوقائع - المبرر الموضوعي - المبرر الاستثنائي - تعذر الاستمرار - إصرار الزوجة - المطالبة بالتطليق - الحكم بالتطليق — التراجع - مسطرة الشقاق - مقاصد العقد - مخالفة القواعد - الإعفاء - التعديل - الذمة المالية - تدبير الأموال - الاكتساب - التوزيع - الوثيقة المستقلة — العدلان - مراعاة العمل - تنمية أموال الأسرة - الترتيب الشرعي — الواجبات - تبادل الحقوق - المساكنة الشرعية - المعاشرة الزوجية — التسوية - صيانة النسل - تبادل الاحترام - مصلحة الأسرة - تحمل الزوجة - مسؤولية التسيير — الرعاية - شؤون البيت - شؤون الأطفال — الزيارة - سن الرشد — النسب — الحضانة - النمو الطبيعي — الوقاية — التربية - السلوك القويم - الإضرار الجسدي - مصالح الطفل - الإضرار المعنوي - انتقال الواجبات - الرعاية - الجمع - الفسخ قبل البناء - الفسخ بعد البناء - التصحيح بعد البناء - الطلاق الثلاث — الاقتران — الأجل

- الشرط الواقف - الشرط الفاسخ – الإكراه – التملص – الوكيل - القبض عيانا - القبض اعترافا – التتميم – التسليم – الفورية - تفكيك الأسرة – الخلع – العجز – العائلة - إرادة الطلاق – المستند - الحجج المثبتة – المجهول - مجلس العائلة - نفقة العدة - نفقة المتعة - تعسف الزوج - إتمام الإشهاد...

2– خلاصة:

حررت هذه الورقة للمشاركة به في هذه الندوة العلمية، فقدمت المبادئ العامة لمشروع بحث المصطلحات التشريعية في مدونة الأسرة، وعرضت خطة العمل التي تقتضيها الدراسة المصطلحية، والمشروع لم يكتمل لأن خطوة (الدراسة) لم تنجز بعد وهي أهم خطوة وآخر خطوة، وأرجو أن ينال حظا من العناية من قبل الإخوة الباحثين والمختصين وعلى رأسهم فضيلة أستاذنا الجليل الدكتور الشاهد البوشيخي، نسأل الله الإخلاص في العلم والعمل، وصلى الله وسلم وبارك على محمد وعلى آله وصحبه النبل.

في بناء المصطلح المقاصدي والبناء عليه

الدكتور عبد الحميد الوافي

كلية الآداب ــ مكناس

تقديم

في هذه الدراسة بلغ الاعتقاد العملي درجة اليقين في أهمية الدراسة المصطلحية، وفي صدقية آمالها العلمية والحضارية. ونقدر في جزم أنها وفت بما وعدت به في عملية إعادة صياغة العلوم من باب التدقيق في مصطلحاته على بصيرة من المنهج العلمي المعتمد في بابه؛ ومن خبر دقة المنهج وتذوق ثماره عرف قيمة ذلك النظر، وانتفت عنه الريب التي أحاطت بمن لم يبصر وأنى له ذلك ونورت في قلبه الحكمة وحصل فضيلتي الحلم والأناة في الاختيارات العلمية وفي الحكم على النتائج وتحصيل الخلاصات.ومن ثمة يتحقق الرشد في المنهج ويتقى الغي في الآراء والنتائج.

ومن آكد ما يكون فيه الرشد مطلوبا، بل هو رأس المطلوبات وأولاها، فقه الدين؛ بما هو بيان لمعالم الطريق إلى الله تعالى، تفسيرا للوجود، وتدبيرا للموجود.

وإن النصوص الشواهد تنبئ بأن فقه الدين اليوم، وهو يتلمس طريق الخلاص من اتباع سنن الذين من قبلنا لاستئناف السير على بصيرة من هدي النبوة، ولى وجه شطر المقاصد يبتغي عندها عصمتين، عصمة من الزلل في الفهم للشرع، وعصمة في التنزيل على متغيرات حادثات الزمن اهتداء إلى التي هي أقوم، وابتغاء الرحمة بالناس من العالمين. غير أن هذا الرجوع اليوم يمنع من تمام استيفاء ظله والارتفاق بفيئه، موانع جامعها في هذا العرض خلل في المنهج، منهج بناء المصطلح المقاصدي ووضعه؛ ومنهج البناء عليه وتوظيفه.

وهكذا يكون هذا العرض مباحثة في قضيتين منهجيتين، من قضايا المصطلح المقاصدي، تتعلق أولاهما بمنهجية بناء المصطلح المقاصدي، وجامع ما تؤول إليه الدراسة في هذا المقام مبحثان، في أحدهما بيان المنطلقات المعرفية للمصطلح المقاصدي، وفي الثاني تحقيق القول في الأسس المنهجية لوضع المصطلح المقاصدي.

ونقيم في القضية الثانية، أصول منهج البناء عليه في عملية فقه الدين. وفي هذا، نتجاوز بيان أهمية النظر المقاصدي وضرورته، إلى تحديد مجال اعتباره، وضبط قواعد الإعمال بحسب أنواع كل مجال. والصياغة العلمية لذلك في مبحثين؛ الأول: المصطلح المقاصدي في فقه الدين تأويلا، والثاني : المصطلح المقاصدي في فقه الدين تنزيلا.

بناء المصطلح المقاصدي : الرؤيا والمنهج

أولا : الرؤيا : ماهية المصطلح المقاصدي، ومصدره.

أ ــ هوية المصطلح المقاصدي:

يختص هذا النظر بإعادة صياغة العقل الفقهي المعاصر وذلك بالتدقيق في الأسس المعرفية التي يستند إليها في عملية بناء المصطلح المقاصدي. ذلك أن من أسباب الخلل الذي لحقه في ابتغائه الإحاطة بمقاصد الشريعة هو غفلته عن القواعد العلمية التي تعصمه من الزلل في تحديد ماهية المصطلح المقاصدي. وليس المراد هنا التعريف من خلال الحد أو مختلف وجوه التقريب للمعنى إلى الذهن؛ وإنما المراد ماهو أعمق من ذلك وأبعد ألا وهو بيان الأسس التي منها يستمد المفهوم شرعيته، والمضمون العلمي الذي يحمل صدقيته، فيحدد بذلك هويته، وتنضبط وجهته؛ فلا يضل بذلك من اتبعه، ولا يشقى به من جالسه من الناس.

لقد جهد كثير من الباحثين أنفسهم في إظهار ما اعتبروه نقصا في المنهجية الأصولية، إذ اعتمدت على الشرع فقط، في بناء المصطلح المقاصدي. وانتهوا إلى أن من

كتب في المقاصد، منتصرا لاعتبار الشرع موئلا للاعتبار أو النفي للمضمون المعرفي الذي يفضي به المصطلح المقاصدي، كانوا في ذلك مقتفين أثر الشاطبي. وأنهم بذلك ضيقوا واسعا، وأغفلوا مسلكا اعتمده بعض من تقدم من العلماء. ولعل القول الجامع لهذا التصور ما سطره الدكتور جمال الدين عطية، تحت عنوان دور العقل والفطرة والتجربة في تحديد و إثبات المقاصد، قال: «الذي يتتبع ما كتب في المقاصد لا يفوته أن يلاحظ أن ما أورده اللاحقون على الشاطبي لم يخرج عما كتبه، واقتصر عملهم على اختصاره أو إعادة ترتيبه، والذي يتلخص في أن الطرق التي بها تعرف مقاصد الشارع هي :

ـــ النص الصريح على التعليل في الكتاب والسنة

ـــ استقراء تصرفات الشرع، وهو نوعان: الأول استقراء للأحكام التي عرفت عللها بطريق مسالك العلة دون نص صريح عليها. والثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في غاية واحدة وباعث واحد.

ـــ الاهتداء بالصحابة في فهمهم لأحكام الكتاب والسنة.

وقد تجاهلوا جميعا ما قرره السابقون على الشاطبي من دور العقل والفطرة في معرفة المصالح والمفاسد في حالة غياب النص»[1].

ويبدوا أن النص نأى عنه التمييز بين الرؤيا والمنهج حسب اصطلاح هذه الورقات. ذلك أن اعتبار العقل مسلكا من مسالك إثبات المقاصد يدل على عدم الالتفات إلى المنطلقات المعرفية لوضع المصطلح المقاصدي. والمدخل إليه إثارة السؤال عن وظيفة العقل في العملية التشريعية أهي وظيفة منهجية أم مرجعية، إذ بذلك نتبين أن العقل وما راكم من خبرات اجتماعية وفكرية إنما يستمد من رؤية ثقافية وهي ما نعبر عنها بالأصول الاجتماعية للعقل، وذلك أن اشتهار قضايا الخير والبر والصلاح بين الخلق وكونها محمودة مشهورة لاتفاق العقلاء عليها لا يعني استقلال العقول بإدراك وجوه

[1]- نحو تفعيل مقاصد الشريعة 16-

النفع والضرر المكنون في الأشياء والأحياء ؛ وإنما مستندها التدين بالشرائع السابقة أو الأغراض، وكل ذلك لا يعني استنكاف العقل الإنساني عن الانسلاك في مقام التعبد. وهو الأمر الذي عمل الشاطبي على توضيحه، حين شرع في بيان الجهة التي بوسعها تحديد المصالح والمفاسد. قال مصورا أصل الإشكال «المصالح المجتلبة شرعا والمفاسد المستدفعة إنما تعتبر من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى لا من حيث أهواء النفوس في جلب مصالحها العادية أو درء مفاسدها العادية»[1]. وصاغ الأدلة على هذا التصور في أمور أرجعها إلى: أن القصد من الخلق ابتداء مصوغا بالإرادة القدرية هو التعبد لله تعالى باتباع ما أنزل إليهم من ربهم، فصار المقصود هو دعوة الناس إلى عبادة الله تعالى، ولا تتصور العبادة إلا بالانكفاف عن تتبع ما تهوى الأنفس، وجامع ما في القرآن الكريم دالا على ذلك هو «أن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم حتى يكونوا عبادا لله.وهذا المعنى إذا ثبت لا يجتمع مع فرض أن يكون وضع الشريعة على وفق أهواء النفوس وطلب منافعها العاجلة كيف كانت، وقد قال ربنا سبحانه "ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن" الآية»[2].

وإن الركون إلى الأغراض مصدرا لبيان ما يجري الانتفاع به أمر غير مرضي، لأن الأغراض تتفاوت وتختلف، بل هي قاصرة عن إدراك حقيقة الأشياء لتداخل المنافع والمضار[3]. ولذلك فإن القرآن الكريم أتى بالتعريف بمصالح الدارين جلبا لها، وبالتعريف بمفاسدهما دفعا لها.

وكان من مقتضيات هذا النظر، الباحث في هوية المصطلح المقاصدي، مراجعة بعض القواعد الأصولية التي لها تعلق بالمرجعية التشريعية، وهي على النحو الآتي: أولا قاعدة الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع، وذلك بتقييدها بالإذن الشرعي، إذ «لا

---

[1]- الموافقات 32/2 .

[2]- المصدر نفسه 32/2 .

[3]- نفسه 39/2-40.

يستمر إطلاق القول بأن الأصل في المنافع الأذن وفي المضار المنع كما قرره الفخر الرازي إذ لا يكاد يوجد انتفاع حقيقي ولا ضرر حقيقي وإنما عامتها أن تكون إضافية والمصالح والمفاسد إذا كانت راجعة إلى خطاب الشارع وقد علمنا من خطابه أنه يتوجه بحسب الأحوال والأشخاص والأوقات حتى يكون الإنتفاع المعين مأذونا فيه وقت أو حال أو بحسب شخص وغير مأذون فيه إذا كان على غير ذلك فكيف يسوغ إطلاق هذه العبارة أن الأصل فى المنافع الإذن وفى المضار المنع»[1]. وإذا تقرر هذا يكون نظر العقل من بعد بيان الشرع.

ثانيا، ومن ذلك أيضا مراجعة قاعدة حكم الأشياء في الأصل، وأن العقل لا يستقل بدركها، ومن هنالك كان من الضروري مباحثة فهم بعض العلماء لما اعتبروه أدلة من القرآن شاهدة على ما انتحوه فهما لما قصدوه، ودليلا على ما أصلوه إذ «أن هذه المسألة إذا فهمت حصل بها فهم كثير من آيات القرآن وأحكامه كقوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا وقوله وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعا منه وقوله قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق الآية وما كان نحو ذلك من أنها ليست على مقتضى ظاهرها بإطلاق بل بقيود تقيدت بها حسبما دلت عليه الشريعة في وضع المصالح ودفع المفاسد»[2].

ومن هذا المنطلق المعرفي انتقد الشاطبي ما ذهب إليه العز بن عبد السلام حين قرر أن العقول تستقل بدرك الصلاح والفساد. قال العز مبينا ما انبنى عليه نظره «أما

---

[1]- الموافقات 2/40 -41.

[2]- المصدر نفسه 2/ 47 ــ 48 قال ابن العربي مبينا وجه دلالة الآية (وبينا أنه لا حكم للعقل وأن الحكم للشرع؛ ولكن ليس لهذه الآية في الإباحة ودليلها مدخل ولا يتعلق بها محصل . وتحقيق ذلك أن الله تعالى إنما ذكر هذه الآية في معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمقتضى التقدير والإتقان وجريانها في التقديم والتأخير بحكم الإرادة.

مصالح الدارين[1] وأسبابها ومفاسدها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح. وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجارب والعادات والظنون المعتبرات، فإن خفي شيء من ذلك طلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المناسبات والمصالح والمفاسد راجحهما ومرجوحهما فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به ثم يبني عليه الأحكام فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»[2]. وكأن العز يميز بين يجري فيه التعليل فأجاز أن يدرك العقل سره في المنصوص وغير المنصوص، وبين غير المعقول من الأحكام. وقد رد الشاطبي ذلك بالتأكيد على أن الوفاق ظاهر في قصر طريق الكشف عن مقاصد الشرع فيما يتعلق بالآخرة، «وأنه لا يعرف إلا بالشرع» وأبى إطلاق القول في ما تعلق بمصالح الدنيا «وأما ما قال في الدنيوية فليس كما قال من كل وجه بل ذلك من بعض الوجوه دون بعض. ولذلك لما جاء الشرع بعد زمان فترة تبين به ما كان عليه أهل الفترة من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام؛ ولو كان الأمر على ما قال بإطلاق لم يحتج في الشرع إلا إلى بث مصالح الدار الآخرة خاصة،وذلك لم يكن. وإنما جاء بما يقيم أمر الدنيا وأمر الآخرة معا؛ وإن كان قصده بإقامة الدنيا للآخرة فليس بخارج عن كونه قاصدا لإقامة مصالح الدنيا حتى يتأتى فيها سلوك طريق الآخرة.وقد بث في ذلك من التصرفات، وحسم من أوجه الفساد التي كانت جارية ما لا مزيد عليه. فالعادة تحيل استقلال العقول في الدنيا بإدراك مصالحها

[1] - لعل المراد الدار الآخرة ، وإلا لما استقام التقسيم ، ولما توجه عليه الاعتراض في كلام الشاطبي ولما جاز البناء عليه بالنسبة لمن اعتبر قدرة العقل على تحديد الصلاح والفساد

[2] - قواعد الأحكام 1 / 11.

ومفاسدها على التفصيل؛ اللهم إلا أن يريد هذا القائل، أن المعرفة بها تحصل بالتجارب وغيرها بعد وضع الشرع أصولها، فذلك لا نزاع فيه» [1].

ب ــ مصدر المصطلح المقاصدي: مقاصد الأمر أم مقاصد الخلق

فإذا استقر معنا هذا النظر القائم على بيان قصور العقل على الاستقلال بإدراك حقيقة المصالح والمفاسد في ذاتها أو في تعلقاتها، وأنه في نهاية التحليل هو نفسه عقل مبتلى بخطاب التكليف، وأنه إن كان له من أثر فعلي وجه التخريج، وهو مسلك اجتهادي له قواعده، ولا يتصور عموما إلا من بعد الإذن؛ فإن من المنطلقات المعرفية التي نود إثارتها، في هذا المقام، تحديد نوع الخطاب الشرعي الذي تتلقى منه مقاصد الشارع؛ ومنه نصعد إلى تحديد مقاصد الخطاب القرآني وهي في النهاية تعود إلى مقاصد الخلق ومقاصد الأمر. فغايات الخلق، خلق السماوات والأرض، وخلق الناس تدخل في تفسير الوجود وبيان انتفاء العبث عنه. ومن ثمة كان التعليل المؤذن بمعقولية الفعل الإلهي من خلال التنبيه على أن القصد من الخلق هو التعبد لله تعالى، وأن الإرادة تعلقت بجعل الإنسان خليفة في الأرض لإعمارها. وكانت غايات الأمر بيان كيفيات تدبير الموجود، المعبر عنه بإرسال الرسل وإنزال الكتب وهو المدلول للإرادة التشريعية. والمعنى المعتبر من ذلك، هو أن الرسالة الخاتمة هي جامع ما تعلقت به الإرادة التشريعية لتكون الأحكام فيه مهيمنة على الكتاب كله. ولعل هذا المعنى يقرب مما قرره ابن جزي بقوله «فاعلم أن المقصود بالقرآن دعوة الخلق إلى عبادة الله وإلى الدخول في دينه، ثم إن هذا المقصد يقتضي أمرين لابد منهما، وإليهما ترجع معاني القرآن كله: أحدهما بيان العبادة التي دعي الخلق إليها، والأخرى ذكر بواعث تبعثهم على الدخول فيها وترددهم إليها، فأما العبادة فتنقسم إلى نوعين، وهما أصول العقائد وأحكام الأعمال، وأما البواعث فعلى أمرين، وهما الترغيب والترهيب» [2]. وهذا النظر اقتضاه بعض ما انتهى إليه تفكر الدكتور

[1] - الموافقات 2 / 48.

[2] - التسهيل في علوم التنزيل 5/1 .

طه جابر العلواني في ما اصطلح عليه "المقاصد العليا الحاكمة"، ووصفها الجامع عنده أن «المقاصد العليا لا تعد كلية إذا لم ترد بها رسالات الأنبياء كافة، ذلك لأنها تعبير عن وحدة الدين، ووحدة العقيدة، ووحدة المقاصد والغايات في جميع الرسالات وإن تعددت بعض جوانب الشرائع وتنوعت»[1] ولذلك كانت تلك المقاصد تختلف عن المعهود عند الأصوليين من حيث مصادرها ومن حيث منهج إثباتها ذلك قوله «فليس كل ما لاحت فيه حكمة أو علة أو ظهرت له مناسبة أو مصلحة عد مقصدا من المقاصد الشرعية العليا الحاكمة» وقرر في جزم «أن المقاصد الحاكمة تستوعب المقاصد الشرعية بالمفهوم الذي ساد عند الأصوليين»[2].

وأداه نظره إلى اعتبار نوع خلل في منهج الأصوليين حين حصروا مادة الفكر المقاصدي «على بيان العلة أو الحكمة أو الوصف المناسب الكامن في الحكم الشرعي، وغايته تحقيق القناعة التامة لدى المكلف، أن كل ما جاء به الشرع إنما هو لتحقيق مصالحه بمستوياتها الثلاثة: الضروري والحاجي والتحسيني»[3] والحاصل أنها مقاصد غير المقاصد مفهوما ومصدرا ومنهجا؛ وإن القول بها ينبئ عن خلل في الرؤيا بالمعنى الذي بيناه من قبل.

ولذلك اقتضت الضرورة المنهجية التذكير بأن المعيار المعتمد في التمييز بين الأمم في رسالاتها ودعوات أنبيائها هو التشريع المظهر لمسالك التعبد لله تعالى، وأن الرسالة الإسلامية هي خاتمة الرسالات وأن شريعتها هي الشريعة الناسخة لكل الشرائع وأن المصالح والمفاسد نتائج الأحكام وهي متلقاة من خطاب الشرع ولذلك كانت المقاصد غايات التشريع، وأن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقصودها في الخلق، وذلك تشريف للرسالة الخاتمة وأهلها.

---

[1]- مقاصد الشريعة 138.

[2]- المصدر نفسه 138.

[3]- نفسه.

والذي يقتضيه ذلك، تحقيقا لكل ذلك، التمييز بين غايات الخلق وغايات الأمر (ألا له الخلق والأمر) فيكون خطاب الشارع، وحده دون سواه، مصدر المصطلح المقاصدي تكليفاً وتعريفاً.

ثانيا : المنهج :

أ ــ منهج وضع المصطلح المقاصدي :

إن المنطلق النظري في هذا الملحظ العلمي هو القول بمعقولية الخطاب الشرعي المستمد من مبدإ التعليل، وقد اعتبره الفكر الأصولي المدخل إلى بناء مقاصد الشريعة. وما نريده، في هذا المقام، هو التدقيق في منهج صياغة المصطلح المقاصدي. وهو المعنى المقصود بطرق معرفة المقاصد، وفي الجواب عنه بيان لكيفية تعيين مقاصد الشرع. وقد اختلفت اقتراحات الفكر الأصولي، قديما وحديثا، في تحديد ذلك؛ وإذ نبتغي تبين تلك المسالك ننطلق من أجمع اجتهاد جامع لتلك المحاولات، في قول الشاطبي: «إحداها مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمرا لاقتضائه الفعل فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتض لنفي الفعل أو الكف عنه فعدم وقوعه مقصود له وإيقاعه مخالف لمقصوده كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده فهذا وجه ظاهر عام لمن اعتبر مجرد الأمر والنهي من غير نظر إلى علة ولمن اعتبر العلل والمصالح وهو الأصل الشرعي.

والثانية اعتبار علل الأمر والنهي ولماذا أمر بهذا الفعل ولماذا نهي عن هذا الآخر.

والجهة الثالثة أن للشارع في شرع الأحكام العادية والعبادية مقاصد أصلية ومقاصد تابعة.

والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له» [1].

[1]- الموافقات 2 / 393 .

والمعنى المنتحى من سوق النص مراجعة ما انتهى إليه الشاطبي نفسه وما بناه عليه من جاء بعده.

وحاصل ما نبديه متفرعا على ما ذهب إليه الشاطبي هو أن الجهة الثالثة إنما هي تصنيف للمقاصد بحسب ما رتبه الشرع عليها من مصالح؛ وتلك عملية لابد أن تتقدمها عملية فقه الخطاب الشرعي، إذ تستمد منها ولذلك قرر من بعد بيان وتمثيل أن «جميع هذا مقصود للشارع من شرع النكاح فمنه منصوص عليه أو مشار إليه ومنه ما علم بدليل آخر ومسلك استقرىء من ذلك المنصوص وذلك أن ما نص عليه من هذه المقاصد التوابع هو مثبت للمقصد الأصلي ومقو لحكمته ومستدع لطلبه وإدامته ومستجلب لتوالي التراحم والتواصل والتعاطف الذي يحصل به مقصد الشارع الأصلي من التناسل» [1] وكأن النص يميز بين مرحلتين الأولى فقه النصوص، والثانية استقراء المعاني وصياغة الكليات وتصنيفها إلى أصلية وتبعية وإعمالها ليلحق ما لم يرد به النص على ما ورد. وهو في كل ذلك خارج عن محل النزاع نازح بعيد من المراد وهو الكشف عن مقصود الشرع ابتداء بحسب ما أصله في أول المسألة. ومما نرى إلحاقه بهذا التحفظ الذي اقتضته مراجعة منهج وضع المصطلح المقاصدي ما رتبه في الجهة الرابعة ومتعلقها أن سكوت الشرع عن التشريع دليل على قصده إلى الاقتصار على المنصوص عليه في كل ما قامت دواعيه دون الذي لم تظهر وجوه الحاجة إليه فكان سكوت الشرع في الحالين كالنص على قصده إلى التمييز بين الحالين. والواقع أن ذلك له متعلق آخر هو جهة التشريع في الترك، وهو صنو الفعل ومدار الاعتبار فيه على التعليل وعدمه فما أمكن أن يعلل التحق بمسالك التعليل وما لم يجري فيه التعليل التحق بباب التعبدات، وهي الصفة التي تعم كل أصناف الخطاب الشرعي. ومن ثمة لا يصفوا من النزاع إلا الوجهان الأولان وقد يرجعان إلى معنى واحد منه يتحصلان، وهو عملية فهم الشريعة وفق قواعد تحليل الخطاب الشرعي. وهو ما قرره في غير هذا السياق حين نص على أنه «إنما تحصل

[1]- المصدر نفسه 397/2.

درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها» [1] ونبه على أن التحقق من مقاصد الشارع إنما يكون بعد عملية الاستنباط ومن هنالك اعتبر الشرط الثاني خادما للأول في قوله: «فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا ومن هنا كان خادما للأول وفي استنباط الأحكام ثانيا لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط فلذلك جعل شرطا ثانيا» [2]. والوجه الجامع في هذا مسالك التعليل في الدرس الأصولي. وإذا استقر هذا فلا يستقيم ما ذهب إليه الدكتور يوسف أحمد البدوي متأثرا بما ذهب إليه أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني من اعتبار الاستقراء واللسان العربي طرقا للكشف عن المقاصد؛ ولا ما اتبع فيه ما تفرد به ابن عاشور من الاقتداء بالصحابة ولا ما تفرد به هو مما سماه "سياق الخطاب"[3] والمعنى المراد إقراره هو أن منهج وضع المصطلح المقاصدي هو الاجتهاد المستمد من الخطاب الشرعي الموظف للقواعد المتلقاة من فطرة اللسان العربي. ويكون الصحابة وغيرهم فيه سواء وإن اختلفت طرائق تحصيلهم للعلوم الخادمة. وأما الاستقراء فإنه مسلك منهجي لتنظيم المصطلح المقاصدي ورصفه وليس لوضعه.

ب ــ منهج رصف المصطلح المقاصدي :

والمعنى الذي نقصده بمنهج الرصف نرتبه في ثلاثة مستويات من المنهج هي: منهج الحصر، ومنهج العرض، ومنهج الجمع إذ من مجموع ما تنتجه أدواتها وتقيمه قواعدها يتكون منهج الرصف وبذلك تكتمل عملية بناء المصطلح المقاصدي.

---

[1]- الموافقات 106/4.

[2]- المصدر نفسه 107/4.

[3]- مقاصد الشريعة عند ابن تيمية 201 ونظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي 271-283 مقاصد الشرعة الإسلامية لابن عاشور 189.

أولا: منهج الحصر :

النظر في هذا المقام نظر تجريدي انتقل فيه العقل الأصولي من المعاني الجزئية المستفادة من الخطاب الشرعي، ذكرا أو فكرا، إلى بناء المعاني الكلية للشريعة؛ وذلك بإلحاق النظير بنظيره من خلال عملية علمية تعتمد معيار الفصل والوصل. وهو مسلك منهجي غايته جمع المؤتلف من أحكام الشريعة، والتفريق بين المختلف منها، منعا لوجوه التضاد، وتقوية لأسباب التآزر والتعاون بين المعاني، لتحقيق غايات التشريع ابتداء، وهي أن تحفظ على الخلق مصالحهم. وانتهى بهم الاستقراء إلى تصنيفها خمسة أقسام، هي مجموع تكاليف الشريعة وأحكامها مهما تباينت وجوه القول بها واختلفت مدارس الأصوليين المنهجية في الخلوص إليها.

والصياغة النظرية لما انتهوا إليه اصطلحوا عليها الدين والنفس والنسل والعقل والمال؛ ورأوا أن مجموع أحكام الشريعة تقصد إلى حفظ هذه المعاني الكلية، ونصوا أن الحفظ من جهتين، جهة الإيجاد وذلك بوضع الأحكام المؤسسة والمفصلة، ومن جهة العدم بتشريع أحكام منعا لكل وجوه الاعتداء عليها.

وقد عمل بعض الباحثين على إضافة ما ظنوه أنها مقاصد أغفلها الأصوليون وقد أجمل د.جمال الدين عطية تلك الاقتراحات في «إضافة العدل والمساواة والحقوق الاجتماعية والاقتصادية والسياسية» [1] وغني عن البيان أن هذه الاقتراحات ترجمة لما انتهى إليه الفكر الغربي في جانبه القانوني انطلاقا من مبادئ الثورة الفرنسية والعهد الدولي لحقوق الإنسان في نسختيه الأولى والثانية الجامعة لمبادئ النظامين اللبرالي والاشتراكي.

[1]- نحو تفعيل مقاصد الشريعة 98.

ثانيا: منهج العرض :

والمراد به تعليل تلك الصياغة النظرية التي قررها الفكر الأصولي للكليات الخمس من حيث التقديم والتأخير، والغاية المنهجية لهذا العمل يفيد الفقيه في عملية التنزيل بناء لواجب وقت الفرد والأمة.

ثالثا: منهج الترتيب :

وهو نظر منهجي غايته ترتيب أحكام الشريعة بحسب ما قصده الشرع منها، وبحسب ما هي خادمة له، وبحسب ما يترتب عليها من جلب المصالح، ودفع المفاسد؛ إذ تتفاوت تلك المصالح والمفاسد، فبعض المصالح آكد من بعض، وكذلك المفاسد بعضها أشد وقعا من بعض. وكل ذلك يفيد في تبين مقامات الأحكام واختلاف أحوال المكلفين.

المصطلح المقاصدي: أصول منهج البناء عليه

اقتضى النظر النقدي لإقامة أصول منهج البناء على المصطلح المقاصدي، في العملية التشريعية وتوظيفه فيها، الانطلاق من مراجعة ما انتهى إليه الفكر الأصولي من اجتهادات، لبيان طرائق ذلك الإعمال. وليس الذي نبتغيه بيان أهمية الفكر المقاصدي في المنهجية التشريعية إذ تلك المسألة تظاهرت الروايات بها وتواترت، فاستقر أمرها على القطع بها؛ ولكن الذي نود بسطه في هذه المباحثة هو بناء نظر أصولي جامع لأشتات ما تفرق عند المعاصرين من وجوه إعمال المصطلح المقاصدي، ناظم لما وقع فيه الاختلاف بينهم من تفاوت تقديراتهم لمقدار حاجة الفقيه إلى المقاصد ومجال تلك الحاجة، ثم نعيد صياغته في نسق مبين لوظيفته.

والتاريخ معلم على ظن بالغ مرتبة القطع أن أولى الاجتهادات في هذا الباب إنما أرسى معالمها الشيخ الطاهر بن عاشور بما دعاه «احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد

الشريعة»[1] واعتبر أن مظاهر تلك الحاجة تعود إلى خمسة أنحاء: المساعدة على الفهم لمدلولات الأقوال ووجوه استعمالات الألفاظ، وأنها تعين على رفع التعارض بين أدلة الشريعة، وأنها تقيم للقياس وجها معتبرا في النظر بعد تعرف العلل من مسالكها المشهورة، وأنها تخرج للناس أحكام الشرع في ما لا نظير له يقاس عليه، وأنها تميز بين المعقول من أحكام الشريعة والتعبدي منها. وهذا النظر غير جامع لكل وجوه وظائف المصطلح لأنه لا يشمل حاجة الفقيه إليه عند تنزيل الأحكام على متغيرات الواقع، وإنه بالتبع لم يبين القواعد الضابطة لتلك العملية الاجتهادية. وهو قبل ذلك كله إنما عدد وجوه تلك الحاجة من غير استيعاب كما سبقت إليه الإشارة، ومن غير تصنيف.

ولم يقف النظر الأصولي من بعده، عند هذا الحد، ولكن جدد في بيان تلك الحاجة ومجالها؛ إذ استقر رأي أستاذنا الدكتور أحمد الريسوني على صياغة، لما وقع عنده من خلال عمله المراجع والناقد، لمجمل الأفكار التي أنضج الإمام الشاطبي معالمها. وانتهى به المقام العلمي إلى رصفها تحت عنوان (مسالك الاجتهاد المقاصدي)[2]، وأقام صرحه على أربعة أركان جامعة هي: النصوص والأحكام بمقاصدها، والجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة، وجلب المصالح ودرء المفاسد مطلقا، واعتبار المآلات. وهذا النظر أوعب من سابقه لأنه جمع المبادئ العامة المشكلة لقواعد هذا الاجتهاد الذي وسمه بالمقاصدي، وإن كان رصف بعض تلك القواعد لم يشتد عوده وهو ما ألمح إليه بقوله «وهذا فرع عن كون الأحكام بمقاصدها»[3]؛ وذلك في سياق بيان الركن الرابع من أركان الاجتهاد المقاصدي وهو بيان كيف يتم اعتبار المآل في العملية الاجتهادية؛ ووجه عدم اشتداد عوده، أنه إذا كان فرعا له، فالواجب العلمي إلحاقه بأصله، وبيان وجه تعلقه به. ثم إن ما صنفه تحت الجمع بين الكليات والأدلة الجزئية يمكن أن يعتبر ضمن مبدإ النصوص

[1]- مقاصد الشريعة 184.

[2]- المصدر نفسه 184.

[3]- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي 335.

بمقاصدها لأن الجمع لا يقوم إلا على نوع من الاعتبار للمقاصد في النصوص منفردة أو على تعدد وكثرة متنا أو معنى. وهي معاني منهجية يمكن أن تستقر مضمونا لمصطلح أصولي سائر ودائر هو التأويل على نحو سنبديه لاحقا. وقد يرد عليه أن اعتبار المآل فرعا عن مقصدية النصوص لايبين عن الوظيفة المنهجية للمآل على نحو ما ستبينه هذه المراجعة.

ومن دونهما كانت محاولات الدكتور طه جابر العلواني فيما اصطلح عليه المقاصد الشرعية العليا الحاكمة، وقد بين وجه الحاجة إليها بقوله: «من شأن المقاصد العليا الحاكمة أن تكون قادرة على ضبط الأحكام الجزئية، وتوليدها ـــ عند الحاجة ـــ في سائر أنواع الفعل الإنساني ـــ القلبي منها و العقلي، والوجداني والبدني ـــ ليتحقق ربط الجزئيات بالكليات»[1] واعتبرها «أدلة شرعية نصبها الشارع لإرشاد المكلفين إلى تقييم أفعالهم والوصول إلى أحكامها، سواء رجع المجتهدون إليها أو لم يرجعوا»[2]

وهذا الذي سعى الدكتور جابر العلواني إلى إبرازه لا يتحصل منه للناظر قواعد تحصن نظر العقل أو تهديه في ظلمات البر أو البحر، فيأمن، من بعد خوف، التيه والفتنة؛ إذ كيف يكون للمكلف تلك القدرة هل بمجرد قراءتها وترديدها، بل كيف ترقى إلى مرتبة الأدلة الشرعية.

وإن معاني التوحيد[3] والتزكية والعمران التي اقترحها عند السبر لا تنتج شيئا فهي في ذاتها لم تستوف شروط الاعتبار العلمي والرواج الصناعي؛ وهي عند التحقيق عبارات غامضة الأصول وغريبة الأطوار وغير سوية عند الإعمال فما أودعه في سياقاتها جمل خطابية؛ والحاصل من ذلك كله أسئلة نوردها اعتراضا على ما أمضاه من مصطلح التوحيد، إذ كيف ننتج الفقه باعتماده، وكيف نصوغ للناس بينات من الأحكام ترشدهم إلى صلاحهم، وتنفي عنهم غوائل ما وصفه بالغل والإصر في الفقهيات؛ بل إننا

[1]- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي 353.

[2]- مقاصد الشريعة139.

[3]- المصدر نفسه: 139.

نتوقف عند مصطلح التوحيد ابتداء فنسأل أهو مصطلح قرآني، أم هو مصطلح كلامي، وبأي معنى يستعمله، أهو بما جرى استعماله عند ابن تيمية، ومن اقتفى نهجه، أم بالمعنى المتداول عند سيد قطب، ومن ارتضى مسلكه.

وإن موقع تزكية أنفس العالمين في مقامات النظر المقاصدي بينة المعالم والمآخذ، من حيث هي خادمة لمقصد حفظ الدين بما يترتب عليه من مصالح في الدنيا والآخرة. وعليه هل تعني عنده معاني أخرى، كل ذلك غير بين من مجمل ما قرره.

وإن إعمار الأرض وتسخير ما وضع فيها لنفع الناس لا يتحقق إلا ببيان وجوه التدبير المشروعة، والتحذير من المذمومة، ومظنته خطاب التكليف. وبين أن تقصيد ذلك المقصد إنما استمده من غير مبانيه، وهو معنى أتاه من غير بابه.

أولا: وظيفة المصطلح المقاصدي في فقه الدين تأويلا :

والصياغة الجامعة لما نبديه رأيا مبينا وظيفة المصطلح المقاصدي في فقه الدين تأويلا نعتبر أصولها المعرفية تنطلق أولا، من الارتباط الوثيق بين المقاصد والاجتهاد. وتقوم ثانيا،على إعادة تنظيم العملية الاجتهادية، وتصنيف مناهجها لتظهر وجوه الحاجة إلى المصطلح المقاصدي، وتستبين سبيل الاعتماد عليه في كيفيات إنتاج الفقه؛ وجامع ما تؤول إليه نجريه في نوعين من الاجتهاد، اجتهاد استنباطي، واجتهاد تنزيلي.

ونعتبر من الاجتهاد الاستنباطي، على ترجيح نرتضيه، ونبين، لاحقا على فترات، جهات اعتباره، الاجتهاد القياسي والاجتهاد الباني على اعتبار المآل. ونجد، على جهة الربط والضبط بناء لنسقه، أن مدار جميع تلك العمليات الاجتهادية على مصطلح التأويل.

والتأويل، بما هو صرف اللفظ عن ظاهره، يتنوع بحسب نوع اللفظ؛ فحين يكون خاصا فتأويه تعميمه، وحين يكون عاما فتأويه تخصيصه ؛والتأويل بالمعنى الذي نجعله إطارا نظريا محكما في منهج البناء على المصطلح المقاصدي مبني على أن الأصل

إعمال الظاهر، وأن التأويل إن هو إلا عدول عنه. و أن الظاهر لفظ ومعنى؛ فاللفظ فقد يكون خاصا أو عاما، ومن شأن المعنى أن يكون أبدا عاما، والعدول عن الخاص معناه تعميمه، والعدول عن العام تخصيصه. وكل ذلك مجال للاجتهاد الاستنباطي على هذا الاختيار.

أ ــ **تأويل الخاص**: والمجموع المنتحى، قصدا، هو أن الخاص، في مدارج النظر الأصولي، يجري فيه التأويل من وجهين: يجتمعان في اعتبار أن القصد الشرعي مانع من الوقوف عند ظاهرهما والاكتفاء به؛ ويفترقان في المنهج المغير عن مقتضى ذلك الظاهر. أما أول الوجهين، فهو ما اشتهر عند علماء الأصول بذكر الخاص وإرادة العام وقد اختلفت عباراتهم الواصفة للظاهرة وتعددت الألقاب الدالة عليه بحسب ما جرى منهم اختيارا لنوع المنهج المعتمد. والمرتضى هو أن وجه دلالته اللغة والسياق المظهر للقصد، وليس العقل، وبذلك يكون الاستنباط قد وظف القصد في التأويل ابتغاء التعميم.

وأما الآخر فهو اللفظ الخاص الذي لم يظهر له وجه في الاستعمال ينقله عن وضعه ويغيره عن ظاهره، وظاهر علة خصوصه تعلقه بالسبب المرتبط به ابتداء عند نزوله، أو كون اللفظ في أصل الوضع خاصا بمدلوله، ومن هنا كان القياس مسلكا منهجيا لتعميمه، وهو بهذا التصور عدول عن الظاهر المدلول عليه باللفظ وضعا ليشمل كل المعاني التي لها تعلق به من حيث هي خادمة لما سيق اللفظ قصدا ابتدائيا لتحقيقه ؛ وإلى هذا المعنى نظر الإمام الشاطبي حين قرر أن الأصل في الشريعة العموم، وإن وردت تكاليفها بصيغ الخصوص، ومن ثم كانت شرعية القياس، إذ «كل دليل شرعي يمكن أخذه كليا وسواء علينا أكان كليا أم جزئيا إلا ما خصه الدليل» ولذلك اعتبر أن «منها أصل شرعية القياس إذ لا معنى له إلا جعل الخاص الصيغة عام الصيغة في المعنى وهو معنى

متفق عليه»[1]. والمعتمد في الدرس الأصولي أن هذا النظر اجتهاد قياسي، وهو مبني على القصد ومستند إلى التعليل. وبين عند الأصوليين أن مسالك التعليل تثبت بالنص وبالاستنباط القائم على المناسبة ؛ وفي كل ذلك يحضر المصطلح المقاصدي.

ب ــ تأويل العام: والمراد بالعام في هذه المحاولة كل معاني الشريعة مهما اختلفت طرق القول بعمومها، وحاصلها فيما نراه أنه من ثلاثة طرق: عموم لغوي، وعموم قياسي، وعموم استقرائي. وبذلك تقع الشريعة عامة؛ ثم يكون النظر الأصولي هل يقع هذا المعنى العام مقصودا للشارع أم لا.

فإن استقر المعنى على العموم بشواهد الحال أو المقال كان مقطوعا به؛ وكان محلا لفقه التنزيل، وإن ظهر من تلك القرائن انتفاء القصد إلى التعميم جرى التخصيص بقواعده.

واعتبار التخصيص تأويلا هو استثمار للذي صاغه الغزالي حين قرر «ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز وكذلك تخصيص العموم يرد اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز فإنه إن ثبت أن وضعه وحقيقته للاستغراق فهو مجاز في الاقتصار على البعض فكأنه رد له إلى المجاز»[2].

وإذا كان هذا المعنى ظاهرا فيما نريده ؛ فإننا نلحق به كل قواعد النظر المآلي، إذ هي في الحقيقة تخصيص لعمومات الشرع.حيث إن الدخول في الأعمال معناه القضاء بالعموم المأخوذ من أدلة الشريعة في الأصل، على اختلاف جهات تحصيله، وإن البقاء عليه يورث مفاسد، أو يفوت مصالح ؛فيكون الأوفق بقصد الشرع، والأرفق بحظ الخلق،

[1]- وحفظ الدين في مقصود الأصوليين أعم من التوحيد لأن التوحيدغايته اعتقاد الوحدانية، والمصطلح القرآني الأصل الإيمان. و المصطلح الأصولي أعم منه لأنه يشمل الإيمان و العبادات والأخلاقيات و الدين يتأتى فيه الحاجي والتحسيني والمكمل .

[2]- الموافقات 51/3.

العدول بحكم المسألة عن حكم نظائرها، ولم يكن ذلك العدول إلا تخصيصا. وبذلك يتبين جريان التخصيص معتمدا على المصطلح المقاصدي.

ثانيا: المصطلح المقاصدي في فقه الدين تنزيلا[1]:

يتعلق هذا المفهوم بمصطلح أصولي شهير هو تحقيق المناط، حيث لا يتصور له معنى من دونه، ولا يظهر له من أثر في غيابه، وما نبتغيه في هذا المقام هو إبانة فائدة توظيف المصطلح المقاصدي في هذا النظر الاجتهادي. وأول ما يلقي به إلينا هذا التصور، هوأن الشارع حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة..... ولا يتزل الحكم بها إلا على ما تحقق أنه مناط ذلك الحكم على الإطلاق أو على التقييد، وهذا الاجتهاد يعتمد القصد منطلقا معرفيا وضابطا منهجيا.

أما اعتماده على القصد أصلا نظريا للقول به، فهو أن الشرع نص على كثير من المبادئ العامة في الشريعة، ولم يحدد لها وجها عمليا في تنزيلها، وإنما أوكل إلى المجتهدين الاهتداء إلى طرائق ربطها بحياة الناس، بما يحقق مصالحهم جلبا أو دفعا.

وأما اعتبار القصد ضابطا منهجيا، فهو أن تقدير محال الأحكام والمبادئ العامة، إنما يتقدر عمليا في ضوء ما يحققه من مصالح، وما يدفعه من مفاسد، بحسب واقع الحال، حال الأمة وحال الفرد. وهذا المعنى «لا بد منه بالنسبة إلى كل ناظر وحاكم ومفت بل بالنسبة إلى كل مكلف» ونظرا لاختلاف الأحوال يتغير الحكم إذ هو «نظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت وحال دون حال وشخص دون شخص» وذلك مقتضى كيفية ربط الفقه بواقع المكلفين سواء أكان المكلف فردا أو أمة.

[1]- المستصفى 196.

المحور الخامس

قضايا المصطلح في

العقيدة والفكر والسلوك

التعريف بكتاب
الحدود الكلامية والفقهية
لأبي بكر محمد بن سابق الصقلي (ت 493هـ)

الدكتور محمد الطبراني

المركز التربوي الجهوي ـــ مراكش

رمَتْ صَقَلِّيةُ بأفلاذ كبدِها من وجُوهِ العلماء وأفْذاذِ الأدباء عن قوسٍ واحدة، بعد أن استُضْعفوا في الأرض... واستفزَّهُمُ النرمان فأخرجوهم عن الجزيرة إلاّ من قعد عن علّة، فنقَّبُوا في البلاد يبْتغون أماناً حيل بينهم وبينهُ بما أخلفوا الله ما وعدوه... وأنشدوا بلسانِ حالٍ فصيحٍ قولَ شاعرهم، يصوِّرُ فُرقَتَهُم أيادِيَ سبأ، وتمزُّعَ أمرِهم:

بمكـــة إلْفي والحُصَيْبُ[1] به أخـــي وفي مصر لي نَجْلٌ سقته الغمائمُ
وإنيَ منـــهم واحـــدٌ غيرَ أنـــه وشى بيننا واشٍ من البينِ غاشمُ[2]

وممّن وشى به غاشمُ البيْن عُدَّ الفقيهُ أبو بكر محمّد بنُ سابق الصقلي (ت 493 هـ)، فأُزْعِجَ عن موطنه إلى مصر وهي كُرْهٌ له، بعد أن قصَّرتْ يدَه فجَائِعُ ما حَلَّ بِصقِلِّيَةَ من نوائبِ الحَدَثَانِ -على حدِّ قوله-[3]، وأخْنى عليه الدهر بكلكله، وخبا وهَجُه بوجوده في بيئة علمية تعجُّ بالعلماء من كلّ صقع، فلم تتوفرْ له دواعي الاشتهار لغُربته ووحدته وغيرِ ذلك مما لم نُحطْ به علما؛ فكانَ أن اهتبلْنا فرصةَ تحقيق كتابيْه اللذيْن بين يديك، لنتفُضَ عن تراثه ما حاقَ به من إهمالٍ أرْبى على تسعة قرون.

---

[1]- الحصيب -مصغرا-: موضع باليمن. معجم البلدان (باب الحاء والصاد).

[2]- الدرة الخطيرة في شعراء الجزيرة: 160؛ رت: 75.

[3]- الحدود الكلامية والفقهية: 82-83.

وكُتُبُ الحدُودِ العامةُ التي تحتجنُ ألواناً من مصطلحات العلوم كثيرةٌ شهيرةٌ، إلا أنها تُعَنِّي الباحثَ فيها فتُلجئُهُ إلى أن يستعرضَ كثيراً من الموادِّ للظفر بُغيته، وقد يجدُ المصطلحَ الواحدَ تَتَعاورُه أنظارٌ كثيرةٌ بحسب موقعه من العلوم، فلا يجدُ مندوحةً منْ أن يقرأ المادةَ برُمّتها ليخْلُصَ له محضُ الحدّ في فنٍّ بعينه...والكُتُبُ التي اختصّت بالتعريف بمصطلحاتِ الأصليْنِ تُعْفيكَ من كلِّ مَا مَرَّ، إلا أنها من القلّة بحيثُ يُعنتُ الخبيرَ أن يَعُدَّ مما طُبع منها فوقَ عَقْدِ اليد الواحدة.

وقد أدْرك ابنُ فورك (ت 406 هـ) عَوَزَ المكتبة الأصولية إلى إفْرادِ حدودِ أصولِ الدين والفقه في سُفَيْرٍ يكفي الشُّداةَ وِزْرَ التنقير في المطوّلات، فألّفَ كتاب الحدود والمواضعات، وقفّى على أثره الحافظُ أبو الوليد الباجي الأندلسي (ت 474 هـ) بكتابِ الحدود في الأصول، وعَزَّزَ الكتابيْن -تلميذُ الأخيرِ- ابنُ سابقٍ الصقليُّ بثالثٍ سماه "كتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية"؛ فتوارد هؤلاء الثلاثةُ الرؤوسُ على التأليف في هذا الفن، على اختلافٍ في زاوية النظر ومنهج الرّصْف، فأوْرَدَ الأولُ تعاريفَ قاصدةً من غير أن يُعْقبَها بشرحٍ أو تفصيل، وقَصَدَ الثاني إلى تنزيل التعاريف على بعضِ صورِ قضايا الفقه، ليرْبط بإحكامٍ بين الأصول والفروع، وثَنى الثالثُ عِطْفَهُ فَجَمَع بين المنهجيْن، واستهْوته كثرةُ التقسيم والتفصيل الصادرة عن وضوحٍ منهجي وامتلاكٍ لناصية الفن، فضمَّنَ الكتابَ ما يُسعفُ -لوْ جَازَ- بإبرازةٍ[1] جديدةٍ له أوسعَ وأكبر، وعرَّفَ بمحاذاة حدود الأصليْن بلَفيفٍ من حدود الجدل والمناظرة، ليأتيَ عملُه أجمعَ وأشملَ من كتابيْ قرينيْه.

ويحسن قبل أن ندلف إلى دائرة الكتاب أن نعرف بصاحبه:

[1]- ن معجم مصطلحات المخطوط العربي: 29.

المؤلف:

هو أبو القاسم، محمد بن سابق الصقلي، الجزيري نسبة إلى جزيرة شقر[1]، عرف بابن الرماح[2]؛ الفقيه الحافظ الأشعري[3]، المقرئ[4]، المتكلم...فقيه عارف أصولي[5]... كان من أهل الكلام مائلا إليه[6].

نشأ بصقلية ثم رحل مكرها عنها مخلفا بها بعض أهله[7]، بعدما حل بها[8] بعد سنة 464هـ. ثم قدم إلى الأندلس، فساهم في تعزيز الدراسات الدينية في غرناطة، بأن تتلمذ عليه جماعة من أهلها، أشهرهم ابن القصير والزنقي. ويمم شطر المسجد الحرام، ائتساء بصنيع العلماء الرحلة في حجهم البيت، ليكون ذلك أدعى للقبول وأرسخ في الأجر، وفي ذلك بلاغ على العاطفة الدينية الغامرة التي كانت تشد علماء الإسلام إلى متنزل الوحي، لتجمعهم وشيجة الدين بعد أن باين بينهم تباعد الشقة واختلاف الألسنة والألوان. وقد قر به القرار أخيرا في مصر، وطاب له الثواء، لأنسه بأعيان علماء أهل بلده ممن رمى بهم قوس النوى خارج صقلية، من ضريب ابن القطاع وابن الفحام وأبي الحسن الصقلي[9].

ولربما تنقل ابن سابق بين حواضر صقلية (بلرم- مازر- سرقوسة)[10] لأخذ العلم قبل خروجه عنها، وإن كنا لا نعرف شيئا عن ذلك ولا مستقره الأول بعد ذلك؛ وإن كان يغلب على الظن أنه الأندلس، وذلك قبل سنة 474هـ تاريخ وفاة الباجي، وكل ما

---

[1]- شقر (Jucar) بضم الشين المثلثة وسكون القاف والراء المهملة؛ بليدة قريبة من شاطبة. ن الروض المعطار: 349-350؛ المرقبة العليا: 237؛ التكملة لكتاب الصلة: 157/2؛ العرب في صقلية: 110؛ معجم مقيدات ابن خلكان: 189.

[2]- فهرست المنتوري: لوحة 78 أ.

[3]- نسخة الرداني المخطوطة من الحدود.

[4]- فهرست المنتوري: لوحة 78 أ.

[5]- بغية الملتمس: 80؛ رت: 141.

[6]- الصلة: 604؛ رت: 1325.

[7]- الحدود "س":ورقة 1.

[8]- مثلما رحل أعلام كثيرون: منهم ابن حمديس الصقلي وقبله أبو العرب الصقلي. ن صقلية علاقتها بدول البحر الأبيض المتوسط الإسلامية: 224-225.

[9]- ن العرب في صقلية: 227-228.

[10]- ن خريطة فيها أهم المراكز الثقافية في صقلية في صقلية: علاقاتها...:341.

نعرف بعد أنه توفي بمصر، وزار قبل ذلك مكة على صفة تحتاج إلى بيان، قبل سنة 461هـ حيث توفيت شيخته المروزية.

شيوخه:

في شيوخه كثرة، أخذا من قوله غير مرة: ''وقد رأى كثير من شيوخنا''[1]؛ ''ولذلك مَنَعَ بعضُ شُيُوخِنَا الأَشْعَرِيَّةِ رضي الله عنهم''[2]؛ ''ومِن شيوخِنا من قال''[3]؛ فمنهم:

- أم الكرام، كريمة بنت أحمد بن محمد بن حاتم المروزية المُجاوِرَة المعمِّرَة المتبتلة (ت 461هـ)[4].
- عبد الباقي بن فارس بن أحمد بن موسى أبو الحسن الحمصي ثم المصري[5].
- محمد بن علي بن الحسن بن علي الصقلي التميمي الغوثي، أبو بكر ابن البر (ت بعد 461هـ)[6].
- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي القاضي(ت 474هـ)[7].
- أبو القاسم عبد الجليل بن أبي بكر الربعي بالديباجي القروي المتكلم، عرف بابن الصابوني[8].
- أبو علي بن الحضرمي القيرواني[9].

---

[1]- الحدود (نسخة س): 3 و.

[2]- الحدود (نسخة س): 11و.

[3]- الحدود (نسخة س): 15 و.

[4]- الصلة: 604؛ المعجم لابن الأبار: 24؛ الإشراف على أعلى شرف في التعريف برجال سند البخاري من طريق الشريف أبي علي بن أبي الشرف: 107-108.

[5]- بغية الملتمس: 80.

[6]- التعريف بالقاضي عياض: 66؛ التكملة لكتاب الصلة: 156/2.

[7]- الحدود: (نسخة س): 24 –ظ.

[8]- الحدود (نسخة ح):1-و.

[9]- معجم السفر: 186؛ رف: 594.

- أبو عمران الصقلي[1].

ومن رفقائه في الطلب، مكي بن محمد بن عيسى النحوي، الذي حضر مع ابن سابق مجالس أبي علي بن الحضرمي[2].

أما تلاميذه فكثر، حسبما يستشف من عموم العبارة البشكوالية[3]؛ ومنهم:

- أحمد بن مفرج بن أحمد بن أبي الخليل الصقلي الشاعر، المعروف بتلميذ ابن سابق (ت 536هـ)[4].

- أحمد بن محمد بن عمر بن يوسف بن إدريس بن عبد الله، ابن ورد التميمي، أبو القاسم (ت 540هـ)[5].

- محمد بن أبي الخصال واسمه مسعود بن طيب بن فرج بن خلصة الغافقي أبو عبد الله (ت 540هـ شهيدا)[6].

- يحيى بن خلف بن النفيس الحميري الغرناطي، أبو بكر، وأبو زكرياء؛ يعرف بابن الخلوف أو ابن الخلف (ت 543هـ)[7].

- القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله، ابن العربي المعافري الإشبيلي، دفين فاس (ت 543هـ)[8].

- أحمد بن محمد الجذامي، أبو العباس الزَّنَقِي المرسي ثم القرطبي[9].

---

[1]- الحدود الكلامية والفقهية: 1-و.

[2]- معجم السفر: 186؛ رف: 594.

[3]- الصلة: 604/2.

[4]- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء: 296؛ المنتقى في أخبار مصر لابن ميسر-انتقاء المقريزي: 96؛ 134؛ العرب في صقلية: 123.

[5]- المعجم لابن الأبار: 24؛ رت:17؛ التكملة لكتاب الصلة: 156/2؛ فهرست المنتوري: 154؛ شجرة النور: 134/1؛ رت: 399.

[6]- المعجم لابن الأبار: 145؛ رت: 125 مكرر.

[7]- التكملة: 170/4.

[8]- التكملة لكتاب الصلة: 156/2.

[9]- التكملة لكتاب الصلة: 42/1-43؛ رت: 127.

- علي بن المبارك، أبو الحسن القرطبي[1].

- عبد الملك بن بونه بن سعيد بن عصام بن محمد بن ثَوْر العبدري، غرناطي سكن مالقة، أبو مروان ابن البيطار (ت 549هـ)[2].

- أحمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد الأزدي، يعرف بابن القصير من أهل غرناطة، يكنى: أبا الحسن (ت 531هـ)[3].

- محمد بن أغلب بن أبي الدوس المرسي، أبو بكر (ت 511هـ بمراكش)[4].

- محمد بن حكم بن محمد بن أحمد بن باق الجذامي، أبو جعفر (ت 538هـ)[5].

-محمد بن علي بن عبد المؤمن الرعيني الحاكم، غرناطي، أبو عبد الله (ت 540هـ)[6].

- محمد بن أحمد بن محمد ابن أبي خيثمة القيسي الجياني يكنى أبا الحسن (ت540هـ)[7].

- علي بن إسماعيل بن خلف الكندي الوراق، يكنى أبا الحسن، عرف بابن أبي الوفاء[8].

---

[1] -التكملة لكتاب الصلة: 181/3؛ الذيل والتكملة:س 5/ق1: 404؛ رت: 684.

[2]- الذيل والتكملة: س5/ق1: 15-16؛ رت: 21؛ الإحاطة (نصوص لم تنشر): 210؛ ملحق صلة الصلة: ق320/5؛ رت: 1؛ وصحف ''الصقلي'' ثمة إلى ''العقيلي''.

[3]- الذيل والتكملة: س1: 27؛ الديباج: 110؛ رت: 75-نقلا عن الذيل-.

[4]- الذيل والتكملة:س6/ 133-134؛ رت: 337؛ فهرست ابن خير: 377؛ ر: 1189؛ رت: 337؛ صلة الصلة: ق5/ملحق: 388؛ رت: 164؛ الأعلام للمراكشي: 50/4.

[5]- الذيل والتكملة:س6/ 177-178؛ رت: 480؛ صلة الصلة: ق5/ الملحق: 393-394؛ رت: 174؛ الديباج-نقلا عن الذيل-:392-393؛ رت: 529؛ بغية الوعاة-نقلا عن الذيل-: 96/1؛ رت: 156؛ ووقع فيه ''الجزامي'' بالزاي، وهو تصحيف.

[6]- المعجم لابن الأبار: 149؛ رت: 126؛ الذيل والتكملة: س6: 455؛ رت: 1225.

[7]- الذيل: س6/ 36؛ رت: 65.

[8]- معجم السفر: 264؛ رف: 875-876؛ أخبار عن بعض مسلمي صقلية الذين ترجم لهم أبو طاهر السلفي في معجم السفر؛ لريتزيتانو: ضمن حوليات جامعة عين شمس:مج 3: 89؛ صقلية: علاقاتها بدول البحر الأبيض المتوسط الإسلامية: 239.

- علي بن أحمد بن خلف الأنصاري، أبو الحسن بن البيذش الغرناطي (ت 528هـ)[1].

آثـــاره:

يرويها المنتوري دون تسميةٍ بسنده المتصل[2]. والملاحظ أنه قد استبد الأصلان: أصول الدين وأصول الفقه، بكتب ابن سابق، مع احتمال أن تكون له كتب في القراءات لم تقع إلينا، أخذاً من صفة المقرئ التي حُلِّي بها. وانفرد عياض بأن نسب له كتابا في فقه الحديث، ذكره ضمن مسردٍ بشروح الموطأ المعروفة إلى عهده[3]، وسماهُ بالمسالك في شرح موطأ مالك؛ وهو الكتاب الوحيدُ الذي يخرج في لحمته وسداه عن دائرة الأصلين التي عُرِف المؤلف بالتبريز فيها.

ومن كتبه التي أحال عليها في الحدود:

- ''الكتاب المجموع في الأصول والفروع''[4]. ولعل هذا الكتابَ عينُ "الكتاب الكبير" المذكور في الحدود[5] أيضا.

- ''تقريب الأصول العقلية وترتيب الفصول الشرعية'' (تقريب الأصول وترتيب الفصول)[6].

- ''أدلة النظر والرد على من زاغ وكفر''[7].

---

[1]- الغنية: 174.

[2]- فهرست المنتوري: لوحة 78 أ.

[3] - ترتيب المدارك :84/2؛ سير أعلام النبلاء: 87/8 (صحف ثمة ''سابق'' إلى ''سائق'')؛ تنوير الحوالك للسيوطي: 10/1.

[4]- ح: ''والكذب''.

[5]-27-و.

[6]- الحدود الكلامية والفقهية: 2-ظ.

[7]-الحدود الكلامية والفقهية: 12 ظ-13 و.

- ''إحكام المحاضرة في أحكام المناظرة''[1].

وهذه الكتب كلها مما لم يقع إلينا على شدة بحثنا في فهارس المخطوطات. وأما ما باليد من تآليف الصقلي، فكتابان: الأول كتاب الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية، وسياتي الحديث عنه. والآخر جزءٌ عري عن العنوان- اجتزأنا من مقدمته عنوانا له فسميناه: ''مسألة الشارع في القرآن''، أخذا من قول المؤلف: «وقدْ سَألتُمْ...أنْ أبيِّنَ لكم مسألةَ الشَّارِعِ في القرآنِ بأوْضحِ بيان...»[2].

وقد توفي صاحبنا سنة 493هـ، حسبما أفاد ابن بشكوال[3].

الكتاب:

لا خلف بين النسخ[4] جميعها في سوق عنوان واحد طويل، وهو ''الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية''. أما توثيق النسبة للمؤلف، فقد وردت صريحة صدر نسختي الكتاب (ح؛ ن)؛ وأيد ذلك تصريح المؤلف بتلمذته للباجي وتشابه عبارتيهما في كثير من فصول الكتاب. زَيِّداً على تصريحه بكنيته في تضاعيف الكتاب مرتين اثنتين[5].

والقاطع للحاجة في هذا الشأن، نقْلُ أبي العباس الونشريسي (ت 914هـ) عنه[6]، وتسميتُه على الصواب، ونسبتُه إلى صاحبه.

والملمحُ الفاقعُ في هذا الكتاب، دلالةُ عنوانه وسياقِ فصوله على سبْقِ الأشاعرةِ إلى الجمْع بين

---

[1]- الحدود الكلامية والفقهية: 30-ظ.

[2]- بيان مسألة الشارع في القرآن: لوحة 1-أ.

[3]- الصلة: 127/1.

[4]- رموزها على الولاء: النسخة الإسبانية: س. النسخة المصرية: ص. النسخ المغربية: ن؛ ح؛ د.

[5]- الحدود (نسخة ح): 114- ب؛ الحدود (نسخة س): 1 و.

[6]- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب: 153/12-154.

قضايا أصول الدين وأصول الفقه، ناهيكَ عن الاعتزاز المتضخِّم حدَّ البأْوِ للمؤلِّف بالأشعرية اعتقاداً، وهو في هذا ليس بدْعاً من جُلِّ صيارِفَة العلم في غربنا الإسلامي.

وتلْكَ قلةٌ من دَوَاعٍ دفعتْني إلى تحقيق الكتاب ورديفه، تنضافُ إليها خصوصيةُ كون المؤلِّف صَقَلِّياً مالكياً، تمثلُ آثارُه جانباً من الفَرَادَة التي امتازت بها صقليةُ عن الصُّقْع الأندلسي، وإنْ كان قَدَرُهما بحكم المكان والأوان أنْ يتّحِدا عند الإطلاق، وإنْ على غَبْنٍ يلحق في الأغْلب أحَدَ الشّريكيْن.

ولَكَ أنْ تعْرف –بعد هذا– أن الكتابَ قد حُجِبَ عن الأنظار ردْحاً من الدهر، وطُوِيَ ذكرُه، حتى عُدَّ بذلك من فلتات المكتبة الصقلية، إذْ لم يقفْ عليه أماري، على مَكين عارضته في الاحتفال لتُراث صقلية و تتبّع نتاج علمائها؛ وليس ذلك بمُسْتغرَب إذا ما علمنا أن أوفَى ترجمة لابن سابق في كتب الصِّلات الأندلسية لم تَعْدُ الفقرةَ الواحدة، فألْجَأنا ذلك إلى صنع ترجمة للرجل، تتبّعْنا فيها ذِكْرَ مشيخته (7) وتلاميذه (15) وآثاره (8) وما إلى ذلك، فجاءتْ أوسعَ ما كُتب عنه حسبما نعلم، والله أعلم وأحكم.

وهذا الكتاب غزير الجدوى على قلة الحجم، عظيم النفع على صغر الجرم؛ وهو من الكتب القليلة التي سلمت لعلماء صقلية في علم الكلام. ألفه ابن سابق خارج صقلية، وقد رحل عنها، مخلّفاً وراءه بعض أهله، ووسم ذلك نفسيتَه بحزن عميق عبَّر عنه بصدق وإيجاز ناصية كتابه، وأوضح أن ذلك فَتَّ في عضده للنهوض للتأليف، ولكنه لم يجد مناصا منه إذ ندبه طلبة العلم إليه، وذلك قوله: «فَلَمْ يكُنْ بُدٌّ منْ إسْعافكُم مما طلبْتُمُوه، وإسْعادكُم عَلى ما أردتموه، وإنْ كنتُ أَمُدُّ إلى ذلك يَداً قَصَّرَتْهَا مَجَامِعُ ما حَلَّ بِصِقِلِّيَةَ مِنَ الحَدَثَانِ، وما نَالَني من ذلك منْ فِرَاقِ الأهْلِ والجيران»[1].

ويأتي عنوان الكتاب"الحدود الكلامية والفقهية على رأي أهل السنة الأشعرية"، دليلا على سبق الأشاعرة إلى الجمع بين قضايا أصول الدين وأصول الفقه،

[1]– الحدود الكلامية والفقهية (ح): 1–و.

وبرهانا على الاعتزاز الشديد بالأشعرية، والمجاهرة بالانتساب إليها، وهو اعتزاز سيقوى مع مرِّ الأيام، لنجد صداه عند علماء الموحدين في الصقع الأندلسي، ليقول شاعرهم:

للأشعرية فينا مذهب عجـــب ومن سعادتـــنا أنا اعتقـــدنـــاه[1]

هذا إلى أن كتاب الحدود الكلامية والفقهية من الكتب القليلة التي اختصت بالتعريف بمصطلحات الأصلين في المذهب المالكي، وهو في أهميته مما تتوفر له الدواعي العلمية للاشتهار، إلا أنه لم ينل حظه من ذلك لأنه ألف في بيئة تتجاذبها مذاهب فقهية شتى، ولو كان انطلاق نسخه من صقلية موطن المؤلف الأصلي، لكان ربما كتب له الذيوع والانتشار، ناهيك أن شهرة حدود الباجي قد أسدلت ستارا من الخمول عما عداه، وإن كنا نجد أن نسخ حدود الصقلي أوفر من حدود الباجي[2]، وهو ما يجعل تفسير انتقال الكتب وانتشارها ظاهرة عصية على الفهم، لتداخل العوامل والمؤثرات. لكن الكتاب بدون ريب، سيجد له مكانا في خزانة الحدود الفقيرة[3].

استجاب المؤلف إذن في هذا الكتاب لمن سأله تحديدَ عبارَات تحديد المعْلُومات على اصْطلاحِ الأصُولِيِّين مِن الفقهاء والمتكلِّمينَ أهْلِ السُّنَّة الأشْعريَّة[4]، فعرَّف بما ينيف على مئة وستين مصطلحا من مصطلحات أصول الفقه والجدل وأصول الدين، مع غلبة عددية لحدود الأصلين دون الجدل.

---

[1]- قصيدة "أنجم السياسة" لابن المالقي: 39.

[2]- ومن عجب أن النسخة الوحيدة المعروفة من حدود الباجي، تكاتف حدود ابن سابق في نفس المجموع الخطي المحفوظ بالأسكوريال، وإن كان عمي على المفهرسين معرفة نسبتها لبتر أولها؛ فأتى عمل التلميذ تاليا لعمل الأستاذ، وتلك منقبة للناسخ تدل على فهم وعلم.

[3]- وقع إليَّ من الكتاب 5 نسخ مخطوطة، اعتمدتها برمتها في تحقيق النص، وقد أطلت الكلام في وصفها وبيان قيمتها في مقدمة الكتاب. والشكر المزجى موصول لصديقنا الباحث سمير القدوري على تيسيره سبيل الحصول على المخطوطات.

[4]- الحدود (نسخة ح): 114 ب.

وقد بنى كتابَه على الاختصار وعدم إيراد الحدود الفاسدة تلافيا لمؤونة الرد عليها، وما يجرُّ إليه ذلك من إطالة حبل الكلام، وقَصَدَ من ذلك غايةً تعليمية تربوية هي أن يسهُلَ حفظ الكتاب ويقرب تناوله[1].

أما مرجعيته التي استند إليها فالفكر الأصولي الأشعري، ولذلك تراه يخلع على معتنقيه طائفةً من خِلَعِ الثناء، كأن يصفهم بأهل السنة، أو يقول إنهم أولوا النهى والبراهين الجلية[2]، أو يصف الأشعري بأنه شيخ السنة[3]، والباقلاني بأنه إمام السنة ولسان الأمة[4]، وهو مع ذلك يردف ذكر شيوخ الأشعرية جميعا بالترضِّي[5]، وفي ذلك بلاغ على قدر تجلته للمذهب وشيوخه.

وما لا تخطئه العين بداءة، أن ابن سابق ابتغى أن يُجري كتابه على سنن الفقهاء و المتكلمين، على سبيل الجمع بين طريقتين، إلا أنه كان إلى طريقة المتكلمين أميل[6]؛ فهو يجرّد صور المسائل الأصولية عن الفقه، ويجنح إلى الاستدلال العقلي. إلا أن طبيعة الموضوع (الحدود) تجعلنا نقول هذا بصيغة التمريض، إلى أن نعثر على واحد من كتبه الكبار إن شاء الله.

ويتعلق بما مرّ، أن المؤلف وإن انساق مع طريقة المتكلمين فيما يظهر، إلا أنه سلم من التأثر بالتحديدات المنطقية المغرقة في التعقيد والتقييد، وارتضى لأجل الافهام أن

---

[1]- الحدود (نسخة ح): 114- ب.

[2]المصدر نفسه: 114- ب.

[3]- نفسه: 11- و.

[4]- نفسه: 12-ظ.

[5]- نفسه: 11-و.

[6]- خلافا لشيخه الباجي. ن إحكام الفصول: 126-127.

يقتصر في بعض الحدود على مطلق التعريف اللغوي، كما فعل في مصطلح "البيان"[1]؛ وهذه نقطة شايع فيها شيخه الباجي.

وإذْ ذكرنا أثر الباجي، فلنا أن نقول إن ابن سابق وافقه وخالفه، ولكن مخالفته أقل، فمما وافقه فيه من الحدود، حد العلم[2] والكلام[3] والتأويل[4] والبيان[5] والشك[6] والواجب[7] والمندوب[8] والظاهر[9] ولحن الخطاب[10] وفحوى الخطاب[11] ومعنى الخطاب[12] والمرسل[13] والصحابي[14] والتابعي[15] والمناقضة[16] والكسر[17].

ثم إن للكتاب شأنا آخر، فإنك تجد الأصل الواحد قد تتوارد عليه جملة من الصطلحات الجارية في بحره، فيقصد صاحبنا إلى استيفائها بإدراجها تحت أصلها، مما درأه في مواطن شتى إلى كثرة التقسيم والتفصيل، للمّ شعث الموضوع الواحد وضبط أجزائه؛ والمتتبعُ لهذا الصنيع، يستطيع أن يستخرج من الكتاب نحوا من أربعة عشر مشجرا،

---

[1]- الحدود (نسخة س): 15- و.
[2]- المصدر نفسه4- ظ.
[3]- نفسه: 13-و.
[4]- نفسه: 15-و.
[5]- نفسه: 15- و.
[6]- نفسه: 19-و.
[7]- الحدود (نسخة س):20-ظ.
[8]- المصدر نفسه:21-و.
[9]- نفسه: 22-ظ.
[10]- نفسه: 23-و.
[11]- نفسه: 23-و.
[12]- نفسه: 23-و.
[13]- نفسه: 26-ظ.
[14]- نفسه: 26-ظ.
[15]- نفسه: 26-ظ.
[16]- نفسه: 27-و.
[17]- نفسه: 27-و.

تفصح في النهاية عن بنية الكتاب المحكمة، وتضاعيفه الملتحمة؛ وانظر المواد التالية لتقف على جلية الأمر:

العلم[1]. الباقي[2]. الأعراض[3]. الموجودات[4]. الصفات[5]. الاسم[6]. المعجزة[7]. الواجب[8]. النقل[9]. السنة[10]. الخبر[11]. السؤال[12].

ويستتبع ما قلناه أنه استقى مادة الكتاب من أمهات كتب الفن عند الأشاعرة، وبخاصة كتب الأشعري والباقلاني وابن فورك والباجي والسمناني، ولذلك يبدو أثرهم واضحا في الكتاب، وخاصة تأثير الباقلاني ثم شيخه الباجي؛ بل إن الحافر ليقع على الحافر في عبارات شتى؛ فقول المؤلف: «فأمّا الاسمُ فمذْهبُ أهلِ الحقِّ أنّه ذاتُ المسمَّى، وأنّ التّسميةَ غيْرُ المسَمَّى[13]»، بلفظه عند الباقلاني[14]، وعديد من الحدود مما تتفق عند صاحبنا وشيخه أبي الوليد.

---

[1]- الحدود (نسخة س):4-ظ.

[2]- المصدر نفسه: 6- ظ.

[3]- نفسه: 6- ظ.

[4]- نفسه: 8- ظ.

[5]- نفسه: 10- ظ.

[6]- نفسه: 12-ظ.

[7]- نفسه: 15- و.

[8]- نفسه: 20-ظ.

[9]- نفسه: 22-ظ.

[10]- نفسه: 24- ظ.

[11]- نفسه: 24-ظ.

[12]- نفسه:26-ظ.

[13]- نفسه: 12-ظ.

[14]- ن تمهيد الأوائل: 227؛ ف: 383.

والمؤلف مخلص حدَّ التعبُّد للمنهج الأشعري الذي اختطَّه أبو الحسن وطوَّره الآخذون عنه من بعده، ولذلك فترجيحاته لا تخرج عن دائرة أقوال الأشاعرة، وهو في موازنته للأقوال داخل المذهب، لا يضيرُه أن يرى رأي الأشعري مرجوحا فيختارَ من آراء أصحابه؛ كما صنع في الانتصار للباقلاني والقاضي عبد الوهاب والباجي والديباجي في قولهم في حد الحد أنه غير المحدود، خلافا لأبي الحسن والجويني وأبي عمران الصقلي وأبي علي الطبري في جعلهم الحدَّ هو ذات المحدود؛ ولذلك قال: «والمذهبُ الأولُ أَسَدُّ معنىً، وقد أوضحْنا صحَّتَه في كتابِ "تقْريب الأصول العقلية وترتيب الفصول الشرعية" بما لاَ خَفَاءَ به»[1]. بل إن نزوعه لترجيح ومتابعة آراء الباقلاني شديد الوضوح؛ فعندما اختلف الأشاعرة في البَارِي تعالى، هل هو بَاقٍ لنفسه أوْ بَاقٍ بِبَقَاءٍ؛ رجحتْ عنده كفة القول الذي جنح إليه الباقلاني، مع أن القولين جميعا نُقلا عن الأشعري[2].

ولم يقتصر المؤلف على التعريف بالمصطلحات دون استطراد كما فعل ابن فورك في المواضعات، ولكنه تخلص في بعض الأحيان إلى الرد على المعتزلة خاصة، وهم الخصم التاريخي للأشاعرة؛ فكان أن تعقبهم في عدة مواطن، فجعلَ حد المعتزلة للعلم بأنه اعتقادٌ فاسدا بالمجاز، وزيفه بقوله إن الاعتقادَ أصلُهُ في الأجْسام؛ مِنْ قولِهِمْ ''عقَدْتُ الحَبْلَ بالحبل''، فنُقِلَ إلى الأَعْرَاضِ مَجَازاً، ولأَنَّ الحدَّ في الصِّفَةِ يتَعدَّى إلى الحدِّ في الموْصُوف، فإذا كان حَدُّ العلمِ اعتقاداً وَجَبَ أن يكونَ حدُّ العَالِمِ ''المعْتَقِدُ''، والباري تَعَالى لا يُسَمَّى مُعْتقِداً؛ فَبَطَلَ ما قالُوه![3]. وردَّ مرة ثانية حدهم للعلم بأنه معرفة الشيء على ما هو به، بكونه فاسدا بعدم إحاطته بالمحدود كله؛ ولأنَّهم أخْرَجُوا العلمَ بالمعدُوماتِ التي ليستْ بأشْياءَ، فضْلاً عن أنْ تكون علماً[4]. وهو يتورَّك عليهم عن حق

[1]- الحدود (نسخة س): 2-ظ.

[2]- المصدر نفسه: 13-و.

[3]- الحدود (نسخة س): 3-و.

[4]- المصدر نفسه: 3- و.

في قولهم بنفي الصفات، ويصف ذلك بالشغب الناشئ عن الخذلان[1]. وفي حده الطاعة بأنها كلُّ فعلٍ وَقَعَ على مَا أَمَرَ الآمرُ به، ينتقد على المعتزلة قولهم "على ما أَرَادَ"؛ لأنّه تعالى قد أَرَادَ العصْيانَ ممّنْ عَصَاهُ، كما أرادَ الطاعةَ ممّن أطاعَهُ، ولا يجوزُ أنْ يكونَ في مُلْكِه ما لا يُريدُ، تعالى الله علُوّاً كبيراً[2]. بل إنه ليصم المعتزلة بالكفر ومخالفة إجماع الأمة فيقول: «وليس للعقْلِ في الوَاجبات مجالٌ كَمَا ظنَّت المعتزلةُ، فكَفَرَتْ!، وجعلَتْ أنَّ الخلْقَ يفعلون ما لا يريدُه الله تعالى، وذلك خلافُ إجْماعِ المسْلمين»[3]. ونراه في مسألة التفاضل بين كلام الله يقول: « ولو اعتقدَ أحدٌ أنّ القرآنَ أفضلُ من التّوراة، وهو يُريدُ بذلك نفْسَ كلامِ الباري تعالى، لَجَعَلَ بعضَ كلامه أفضلَ من بعضٍ، فجَعَلَهُ أغْياراً وأشياءَ ومتقدِّماً ومتأخِّراً، فَيَلْحَقُ بالقَدَرِيَّةِ القائلينَ بخلْقِ القرآن؛ نعوذُ بالله من أقوالهم!»[4].

وقد أطال المؤلف النفَس في بداية الكتاب بتتبُّع تصاريف المادة المحدودة، ثم عَدَل عن ذلك في مطاوي الكتاب طلباً للاختصار الذي شَرَطه على نفسه، كما يظهر ذلك في الفصل الأول الذي خصَّه للحديث عن معنى الحد وأقسامه وشرائطه وأحكامه، إذ استغرق أربع صفحات[5]، وهو ما لا نجدُ له نظيراً عند شيخه الباجي في حدوده، حيث لم يزدْ في تعريف الحدِّ على فقرة صغيرة؛ إلا أن احتذاءَ صاحبنا لطريقة شيخه لا ينكر إذا ما قورن بصنيع ابن فورك، ففي حين اكتفى هذا الأخيرُ بتعاريفَ قاصدةٍ من غير أن يتبعها بشرح، نجد أن الباجي وابن سابق يردفان الحد في الغالب بما يشرحه ويرجحه على غيره؛ ولذلك نجد أن ما ورد عند أبي الوليد وأغفله صاحبنا لا يزيد على 19 مصطلحا[6]، فيما

---

[1]- الحدود (نسخة س): 12- ظ.

[2]- المصدر نفسه: 17- و.

[3]- نفسه: 17- و.

[4]- نفسه: 15- و.

[5]- نفسه: 1و- 4 ظ.

[6]- هي على وفق الترتيب الأبجدي: اجتهاد، استحسان، استدلال، اعتقاد، جائز، حصر، حكم، ذرائع، رأي، سهو، طرد، عبادة، عكس، علة متعدية، علة واقفة، مستدل عليه، معتل، مفسر، موقوف.

أن ثلث ما عند ابن فورك مما لا وجود له في كتاب الصقلي؛ أعني نحوا من ثمانين مصطلحا من مجموع ثلاثة ومائتي مصطلح في كل الكتاب، ولو انتحى المؤلف صنيع الأصبهاني لفاقت مواد كتابه بالبتّ 165.

ويسترعي الانتباه تكرار حد بعض المواد، من قبيل ما نجده في "العدل"[1] والمعصية[2]. وأيا ما يكون، فلعل ابن سابق كان يتعهدُ كتابه بالتنقيح إذا عرض له بداء. ومما يميز الكتاب أنه أقام الدليل على الشأو البعيد الذي بلغه تأثير ابن حزم في الدرسات الأصولية، بحيث لم تمر سوى عشرات السنين على وفاته، حتى صار معتبر الرأي في الخلاف، ومن ثم يذكره ابن سابق في سياق الرد عليه فيقول: «وحدُّ فَحْوى الخطاب ما نَبَّهَ عليه الخطابُ، كقوله تعالى ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾، وهذا القَبيلُ ممَّا لاخلافَ فيه بيْن العُقَلاء أنَّه دليلٌ؛ لأنَّه أُمِرْنَا بأنْ ننْتهيَ عنِ التأفيف، فلا يُباحُ لنا ضرْبُهم إلاَّ على ما ظَنَّ ابنُ حزْم الأندلسيّ، ففَارَقَ الإجماعَ»[3].

وأخيرا، فلئنْ تَمَّ لي إخراجُ جزء مسألة الشارع في القرآن على نسختيْن، فلقد تكاثفتْ نسخٌ خمس عزيزةٌ –إحداها نكرةٌ لم يتعرَّف المفهرسُ عليها– لتصحيح كتاب الحدود وتقويم ميْله وسنَاده، فأسعفتْ بإخراج نصٍّ سليم في الجملة، وتلك منقبةٌ لهذا الكتاب أنْ تلافَيْنا تَبِعاتِ إخراجه عن نسخة وحيدة كما وَقَعَ لقرينيْه، أعني كتاب الفُورَكيِّ والباجيِّ.

وأنتَ ترى أيها السامع المستبْصرُ أنّ كتابَ الحدود قد أفْضى بنا إلى أنْ يستبدَّ بنَرْوٍ من الكلام فوقَ ما نال جزءُ مسألة الشارع في القرآن، فأتى منه مأْتى ذوي الفُروضِ منَ العَصَبة؛ وتَعلّةُ ذلك أن هذا الجزءَ جاءَ من باب عطف الخاصِّ على العام، إذْ هو تفصيلٌ لحدِّ الكلامِ الواقعِ في الحدود، إلاّ أنّهُ واردٌ على سبب، ومن ثَمَّ تلفحُنا منه حرارةُ الانفعال، وينالُنا منه مسٌّ حميةٍ عقديةٍ دلّتْ على بعضِ ما كان لعلمائنا من ذبٍّ عن العقيدة، في مواجهةِ مدٍّ باطنيٍّ كان –ولا يزالُ– يستْشرفُ برأسه الشّائهِ كلّما وَهَنَ

[1]– الحدود (نسخة س): 17 و؛ 18 ظ.

[2]– المصدر نفسه: 17 و؛ 18 ظ.

[3]نفسه: 23 و.

عظمُ الأمة وذهب ريحُها!.

والكتاب بعد هذا يحتاج إلى أكثر من هذه الوقفة العَجْلَى، لتبيان منهجه وإيضاح ملامحه، وحسبي أنْ قصدت إخراج النص ميسرا لعموم الباحثين في تراث الغرب الإسلامي عامة، والمذهب الأشعري خاصة.

الوضع الخاص للمصطلح السلوكي في المعجم العربي

الدكتور أحمد نصري

كلية الآداب ــ المحمدية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه ومن ولاه إلى يوم الدين

إلى مقام السادة الأساتذة أعضاء اللجنة المنظمة حفظهم الله تعالى.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

اسمحوا لي في البداية أن أعبر لكم عن النشوة الكبرى التي تملأ قلبي وتسمو بروحي وترتفع بمشاعري أن من الله سبحانه وتعالى علي بالمشاركة في هذا الملتقى الوطني **(قضايا المصطلح في العلوم الشرعية)** بجامعتكم المحروسة بعناية الله.

وإذ أشكركم أيها السادة على قبول إدراج مشاركتي ضمن فعاليات هذا الملتقى الوطني الكبير والناجح بتوفيق الله تعالى، أدعو الله لكم بمزيد من التوفيق والسداد.

سادتي أعضاء اللجنة الموقرة، إن الحديث عن المصطلح السلوكي في المعجم العربي يثير في النفس كوامن رغبات ملحة تدفع بالمرء إلى التعرف على خصوصية هذا المصطلح وحقائقه وعمق فكره، وهذا ما تسعى مداخلتي إلى توضيحه وبيانه كما هو ماثل بين يديكم.

الوضع الخاص للمصطلح السلوكي في المعجم العربي

إن الإشكالات الحقيقية عند المتصوفة هي اعتبارهم "**الذوق**" أعلى وسيلة إلى المعرفة، إذ من مصطلحاتهم "**من ذاق عرف**"[1].

فهذه العبارة الصوفية هي في حقيقتها تذوق لما لا يقال، فهي تعبير بالإشارة والإيحاء. فمن وهبه الله الذوق التقط الإشارة وفهم العبارة، ومن حُرم الذوق فاتته الإشارة وأبهمت عليه العبارة.

وبما أن المتصوفة يخرجون عن حدود الزمان والمكان يلتمسون معرفة المطلق، فمن البديهي ألا تسعفهم العبارات المتداولة والكلام المعتمد عند العامة، ذلك لأن العبارة لا تفي ببيان المقصود من كلام العارفين إنما هي أنوار وإشارات، والنفس تتذوق من المعاني بقدر ما وهبها الله، يقول الطوسي: "**إن هذا العلم ليس له نهاية، لأنه إشارات ومواجد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء... وهو علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء**"[2].

والعلم في هذا الموضوع علم قلبي كشفي وهبي لا يحصل بالاكتساب والاجتهاد والتعلم، وإنما بالجود الإلهي والاجتباء والاصطفاء والإلهام من الله لمن سبقت لهم الحسنى عند ربهم، ولمن جرَّدوا نفوسهم وجرَّدوا قلوبهم وأخلوها من الأغيار (وهي كل ما سوى الله)، والتزموا الطاعة والعبادة والبر والخير والذكر الدائم والاستغراق الكامل في حب ربِّهم والشوق إليه.

---

[1] - جاء في كتاب "التصوف حياة وسلوك" لمحمد الفقي، ص 115، ما يلي:

من ذاق عرف، ومن وصف فما اتصف.

لا يعرف الشوق إلا من يكابده ولا الصبابة إلا من يعانيها

[2] - اللمع، ص 37.

وقد ذهب ابن عربي إلى أن من لا كشف له لا علم له[1].

إن أمر التصوف في الواقع ليس أمر جدل أو بحث أو أخذ أو رد، وإنما هو تعرّف والقياس فيه والمنطق والاستدلال والبحث والدراسة والأسلوب العلمي لا يصيب منه إلا الظاهر والشك، وربما كانت حجابا أو ظلمة تبعد الدارس عن النور بدل أن تغمره بلألائه.

والتصوف تجربة، والتجربة شعور، والشعور ليس منطقا ولا برهانا، والمؤكد أن الذين لا يعلمون إلا ظاهرا من الأمر هم عن الحقيقة محجوبون.

وقد أجمع المتصوفة على أن الدليل على الله هو الله وحده، ذلك لأن العقل محدث، والمحدث لا يدل إلا على محدث مثله، قال رجل للنُّوري: "**ما الدليل على الله؟ قال: الله. قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل إلا على عاجز مثله**"[2].

وقال ابن عطاء الله السكندري: "**العقل آلة للعبودية لا للإشراف على الربوبية**"[3]. وقال غيره: "**العقل يجول حول الكون، فإذا نظر إلى الكون ذاب**"[4].

فالعقل عندهم عاجز عن أن يكون السبب الوحيد إلى معرفة الله، لأن مجاله هي الأشياء المحسوسة – أي عالم الغيار بحسب اصطلاحاتهم – فلما كان العقل فانيا فإنه لا يدل إلا على فان مثله، قال الجنيد: "**المعرفة معرفتان: معرفة تعرف، ومعرفة تعريف، معنى التعرف: أن يعرفهم الله عز وجل نفسه ويعرفهم الأشياء به، كما قال إبراهيم عليه السلام: ﴿لا أحب الآفلين﴾**[5]**، ومعنى التعريف أن يريهم آثار قدرته في**

---

[1] – الفتوحات المكية، م 3 ص 335.

[2] – انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر محمد الكلاباذي، ص 40.

[3] – المصدر نفسه، ص: 41.

[4] – المصدر نفسه ، والمكان نفسه.

[5] – سورة الأنعام، من الآية 76.

الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفا: تدلهم الأشياء أن لها صانعا، وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص. وكل لم يعرفه في الحقيقة إلا به"[1].

وقال ابن عطاء الله السكندري: "تعرف إلى العامة بخلقه، لقوله: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾[2] وإلى الخاصة بكلامه وصفاته بقوله: ﴿أفلا يتدبرون القرآن﴾[3]، وقال: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾[4]، و﴿ولله الأسماء الحسنى﴾[5]، وإلى الأنبياء بنفسه، كما قال: ﴿وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا﴾[6]، وقال: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾[7] "[8].

ثم اختلفوا بعد ذلك في تحديد المعرفة نفسها: ما هي ؟ وما الفرق بينها وبين العلم؟

قال الجنيد: "المعرفة وجود جهلك عند قيام علمه. قيل له: زدنا، قال: هو العارف وهو المعروف.

معناه: أنك جاهل به من حيث أنت، وإنما عرفته من حيث هو"[9]، ومن ذلك ما حكاه الله سبحانه عن الملائكة في كتابه الكريم: ﴿سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا﴾[10]

---

[1] – انظر: الكلاباذي، المصدر السابق، ص 41.

[2] – سورة الغاشية، الآية 17.

[3] – سورة النساء، من الآية 82.

[4] – سورة الإسراء، من الآية 82.

[5] – سورة العراف، من الآية 180.

[6] – سورة الشورى، من الآية 52.

[7] – سورة الفرقان، من الآية 45.

[8] – انظر: الكلاباذي، المصدر السابق، ص 41 - 42 .

[9] – المصدر نفسه، ص 43.

[10] – سورة البقرة، من الآية 31.

وقال سهل التستري: "المعرفة هي المعرفة بالجهل" [1].

وقال أيضا: "العلم يثبت بالمعرفة، والعقل يثبت بالعلم، وأما المعرفة فإنها تثبت بذاتها.

معناه: أن الله تعالى إذا عرف عبدا نفسه فعرف الله تعالى بتعرفه إليه، أحدث له بعد ذلك علما، فأدرك العلم بالمعرفة وقام العقل فيه بالعلم الذي أحدثه فيه" [2].

وقال غيره: "تبين الأشياء على الظاهر علم، وتبينها على استكشاف بواطنها معرفة"[3].

وقال غيره: "أباح العلم للعامة وخص أولياءه بالمعرفة " [4].

وقال أبو بكر الوراق: "المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها" [5].

وقال أبو سعيد الخراز: "المعرفة بالله: هي علم الطلب لله من قبل الوجود له، والعلم بالله هو بعد الوجود، فالعلم بالله أخفى وأدق من المعرفة بالله" [6].

وقال غيره: "المعرفة هي حقر الأقدار إلا قدر الله، وأن لا يشهد مع قدر الله قدرا"[7]، حيث جعل معرفته بقرب الله منه دلالة المعرفة له.

---

[1] - انظر: الكلاباذي، المصدر السابق، ص 43.

[2] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[3] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[4] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[5] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[6] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[7] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

وقد وضعوا لهذه المعرفة علامات فقالوا: من علامة المعرفة أن يرى نفسه في قبضة العزة الإلهية، ومن علامتها كذلك المحبة لأن من أحبه عرفه، والإنسان يعرف الله بالله فقط، يقول ذو النون المصري: **"عرفت ربي بربي، لولا ربي لما عرفت ربي"**[1].

والمستخلص من رموز الصوفية وإشاراتهم أن معنى المعرفة: هي أن تتحقق في قلبك حقيقة الوجود فتعرف العالم كما هو، أي تعرفه كما يعرفه الله تعالى، فإن عرفته كما يعرفه الله زال الحجاب بين الخالق والمخلوق، وتمت الوحدة بين العارف والمعرفة، وأصبح كل ما في هذا العالم ـــ في لحظة أو برهة ما ـــ شيئا واحدا هو هو، وهذا الطور لا يجوز أن يوصف، فإذا بلغه أحدهم وجب أن ينشد:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

ولعل هذه الحال هي التي دفعت الحلاج إلى القول: **"أنا الحق"** و**"ما في الجبّة إلا الله"**[2].

أما ثمرة هذه المعرفة فهي المكاشفة، ويعنون بها أن يدنو الصوفي بقلبه من الله، فيستطيع القلب أن يدرك كل شيء وراء الغيب لا بنفسه بل لأن الله عز وجل يشرق على قلوب أوليائه بهذه المعرفة الإلهية، بمعنى لا يصبح في القلب شيء إلا الله، قال بعضهم:

مكانك من قلبي هو القلب كله فليس لشيء فيه غيرك موضع [3]

فالعارف إذن من أدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه وأدركها بالله، وليست حقيقة الوجود شيئا غير الله، بحيث يصبح **"لا يرى في نومه غير الله تعالى، ولا في يقظته غير الله تعالى، ولا يوافق غير الله تعالى، ولا يطالع غير الله تعالى"**[4].

---

[1] – انظر: الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري، ص 315.

[2] – انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ج 1 ص 405.

[3] – انظر: الطوسي، المصدر السابق، ص 412.

[4] – الرسالة القشيرية لعبد الكريم القشيري، ص 316.

ولما كان العقل والحواس كلها عاجزة عن أن تكون وسيلة إلى المعرفة، يعني إدراك الحقيقة في ذاتها، أصبح القلب وحده سبيلا إليها. ومتى انكشف للصوفي شيء ولو كان يسيرا بطريق الإلهام والوقوع في القلب ـــ من حيث لا يدري ـــ فقد صار عارفا بصحة الطريق، يقول سهل التستري: "**أول مقام في المعرفة: أن يعطى العبد يقينا في سره تسكن به جوارحه، وتوكلا في جوارحه يسلم به في دنياه، وحياة في قلبه يفوز بها في عقباه**"[1].

ولعل أجمل تمثيل على ذلك ما ذكره أبو حامد الغزالي، حين شبَّه الإنسان بحوض وشبَّه المعرفة من طريق الحواس بالماء المتسرب إلى ذلك الحوض من جوانبه من هنا وهناك نظيفا أو غير نظيف.

وأما المعرفة عن طريق القلب فشبهها بالنبع في قعر ذلك الحوض تكفل له الماء صافيا ثجاجا، والعارف الصوفي كالحوض الذي ينبع ماؤه من قعره[2].

ويمكن حصر أسباب الوضع الخاص للمصطلح السلوكي عند المتصوفة في الأمور الآتية:

السبب الأول:

يتمثل في الوسيلة التي اعتمدوها للمعرفة وهي القلب: محل وقوع الإلهام، وهذه الوسيلة لا يمكن أن تخضع لضوابط يمكن في ضوءها معرفة قيمة وقدر الحقيقة العلمية المقصود الوصول إليها أو المتوصل إليها فعلا. وذلك لأن المتصوفة يعتبرون الوصول إلى الحقيقة لا يمكن أن تتم إلا عن طريق المجاهدة – يعني مجاهدة النفس والترقي بها في مدارج السالكين إلى أعلى المراتب – التي تكسبها شفافية ونورانية تجعلها في مستوى

[1] – انظر: الكلاباذي، المصدر السابق، ص 102.

[2] – إحياء علوم الدين، ج 3 ص 20.

التلقي المباشر عن الذات العلية بحيث تصبح فانية عن أوصافها باقية بأوصاف الحق. وقد أدى هذا إلى القول إن المعرفة شيء متميز عن العلم، وبأنها خاصة بالذين سبقت لهم من الله الحسنى وصدقت مجاهدتهم وصفت سرائرهم وزكت أفهامهم، فتشرفوا بخرق الحجب دون سائر البشر، يقول ابن عربي: **"إن المتأهب إذا لزم الخلوة والذكر وفرغ المحل من الفكر، وقعد فقيرا لا شيء له، عند باب ربه، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به، والأسرار الإلهية والمعارف الـــربانية، التي أثنى الله سبحانه بها على عبده الخضر، فقال: ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما﴾**[1]، وقال تعالى: **﴿واتقوا الله ويعلمكم الله﴾** [2]، وقـــال: **﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا﴾** [3]، وقال: **﴿يجعل لكم نورا تمشون به﴾** [4] "[5].

وذهب ابن عربي إلى تشبيه تنزيل الفهم على قلوب العارفين بتنزيل الوحي على أنبياء الله، ولهذا فهم أحق الناس بتفسير كلام الله تعالى، جاء في **"الفتوحات المكية"**: **"وكما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه عليهم السلام، ما قالت على الله ما لم يقل لها، ولا خرجت ذلك من نفوسها ولا من أفكارها ولا تعلمت فيه، بل جاءت به من عند الله، كما قال تعالى: ﴿تنزيل من حكيم حميد﴾**[6]، **وقال فيه: إنه ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾**[7]، **وإذا كان الأصل المتكلم فيه من عند الله، لا من فكر الإنسان ورؤيته — وعلماء الرسوم يعلمون ذلك — فينبغي**

---

[1] – سورة الكهف، من الآية 65.

[2] – سورة البقرة، من الآية 282.

[3] – سورة الأنفال، من الآية 29.

[4] – سورة الحديد، من الآية 28.

[5] – المصدر السابق، م 2 ص 138.

[6] – سورة فصلت، من الآية 42.

[7] – سورة فصلت، من الآية 42.

أن يكون أهل الله العاملون به أحق بشرحه، وبيان ما أنزل الله فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله كما كان الأصل"[1].

من هنا يتبين لنا صعوبة تقويم المعطيات المعرفة عند المتصوفة إلا إذا نحن راعينا أسلوبهم في معالجة القضايا التي ناقشوها وأفاضوا في الحديث عنها.

فهم يؤكدون على أن من جاءهم راغبا في أن يكشفوا له أسرارهم، وجب عليه أن يتجرد من كل القوالب المعرفية الجاهزة التي يحملها معه بما في ذلك العلم الشرعي، لأن هذه العلوم والقوالب حوائل تحول دون إدراك كنه الحقيقة التي وجب على من يروم معرفتها أن يحس بالعجز ويصيبه البهت ويدرك أنه جاهل، ذلك لأن العجز عن إدراك الإدراك إدراك، ولأن الإحساس بالجهل هو الشراع المنجي في هذا البحر الذي غرق فيه الفحول، وهو الذي يؤدي بالإنسان إلى التواضع والاحتشام وحسن الاستماع وعدم اللجاجة في الجدل.

السبب الثاني:

يتحدد في موضوع الحقيقة التي هي بيت القصيد في الدراسات والأبحاث الصوفية جميعها، حيث تطور مفهوم الحقيقة بتطور التصوف ذاته عبر الأدوار التي مر بها في تاريخه، فكان مفهومها في الدور الأول والثاني التحقق بأوامر الحق واجتناب نواهيه والتزام سنة صفيه ومجتباه صلى الله عليه وسلم، وملازمة الذكر حتى يصبح العبد قريبا من مولاه يرى ويسمع بنوره، وجعلوا الشريعة حكما على الحقيقة، ولم يسمحوا بالتزيد على الشرع وعدوه ضلالا وبدعة منكرة، يقول الجنيد: **"إن من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر، أي التصوف. لأن علمنا هذا مقيد**

[1] - المصدر السابق، م 4 ص 268 - 269.

بالكتاب والسنة"[1]، ويقول أيضا: **"مذهبنا هذا مقيد بالأصول، الكتاب والسنة"** [2]، فأشار أولا بقوله **"علمنا"** إلى صحـــة العلم، وثانيا بقوله **"مذهبنا "** إلى صحة السلوك. فمن ادعى الوصول بغير هذا فهو مبتدع لا يرجع إليه، ولا يعول في شيء عليه. فلابد من استفادة العلم من الكتاب والسنة وإيقاع العمل على موجب ذلك العلم، لأن الحديث الشريف هو الكاشف لأسرار الكتاب العزيز تارة ببيان المراد، وتارة بالتقييد والتخصيص، وتارة بالنسخ للحكم[3].

أما إذا انتقلنا إلى الدورين الثالث والرابع، فإننا نجد الحقيقة أصبحت ذا مفهوم فلسفي، واعتبرت مباينة للشريعة ومخالفة لها، فالشريعة تعنى بالظاهر والحقيقة تعنى بالباطن.

الحقيقة عندهم تعني الاتصال بالله والفناء فيه بعد الدخول في حال من الذهول، والسكر الذي ينتج عن إدمان التأمل في الله بعد تحرر النفس من شهواتها ومجاهدتها وترويضها، كما أنها تعني تحقق الوجود في قلب العارف فيعرف العالم كما يعرفه الله، فإذا وصل إلى هذه المرتبة زال الحجاب وتمت الوحدة بين العارف والمعروف، وأمكن للعارف أن يكاشف بالغيب ويضمن السعادة لأحبائه في الدنيا والآخرة كما ضمنها النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه رضوان الله عليهم، يقول أبو حامد الغزالي: **"المقام الأكمل في المشيخة هو المجذوب المتدارك بالسلوك يبادئه الحق بالكشوف وأنوار اليقين، ويرفع عن قلبه الحجب، ويستنير بأنوار المشاهدة، وينشرح وينفسح قلبه ويتجافى عن دار الغرور وينيب إلى دار الخلود، ويرتوي من بحر الحال. ويتخلص من الأغلال والأعلال"** [4].

---

[1] – انظر: دراسات في التصوف الإسلامي للدكتور محمد جلال شرف، ص 243.

[2] – المرجع نفسه، والمكان نفسه.

[3] – المرجع نفسه، ص 243 – 244.

[4] – المصدر السابق، ج 5 ص 75.

على العموم، إن الحقيقة التي تحدث عنها المتصوفة لا يمكن تحديد مفهوم موحد لها، بل إن مفاهيمها تعددت بحسب تعدد مدارس التصوف نفسها، إلا أن هذه المفاهيم وإن تعدَّدت فإنها تصب في مجرى واحد ألا وهو التحقق بالعبودية الكاملة لاستدرار الفيض الإلهي.

السبب الثالث:

يتجلى في المصطلحات التي وضعوها للتعبير عن مفاهيمهم وآراءهم ومواجيدهم، والتي يؤكدون أن لها كذلك ظاهرا وباطنا، وهم إنما يقصدون منها الجانب الباطني، ولتوضيح الإشكال أكثر، نقول: إذا كانت علوم الصوفية علوم أحوال لا علوم أعمال وإذا كانت الوسيلة الموصلة إلى هذه العلوم هي الذوق لا العقل، فإنه من البديهي كذلك أن تكون الآلة المعبرة عن هذه العلوم – أي اللغة – متميزة ومختلفة عن سائر الوسائل المعتمدة للتخاطب والتفاهم عند المفكرين والعلماء والفقهاء.

وقد أطلق المتصوفة على وسيلتهم التعبيرية اسم "**علم الإشارة**" ذلك "**لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار، لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات**" [1].

وقد أنشد بعضهم في هذا المعنى فقال:

إذا أهـل العـبـارة سـاءلونا	أجـبـنـاهـم بأعـلام الإشاره
نشـير بهـا فنجعـلها غموضا	تقـصر عـنه ترجمة العبـاره
ونشـهـدها وتشـهدنا سرورا	لـه فـي كـل جـارحة إثاره
ترى الأقوال في الأحوال أسرى	كأسر العارفين ذوي الخسـاره [2]

[1] – انظر: الكلاباذي، المصدر السابق، ص 60.

[2] – المصدر نفسه، ص 61.

وهكذا اصطلح المتصوفة على ألفاظ تعارفوها ورمزوا بها، فلا يدركها إلا من صاحبهم وأحسن الظن بهم وبأقوالهم وحكم على نفسه بقصور الفهم. وقد سأل بعض المتكلمين أبا العباس ابن عطاء بقوله: "**ما بالكم أيها المتصوفة قد أشتققتم ألفاظا أغربتم بها على السامعين، وخرجتم عن اللسان المعتاد، هل هذا إلا طلب للتمويه أو ستر لعوار المذهب ؟**

فقال أبو العباس: ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، لعزته علينا، كيلا يشربها غير طائفتنا" [1].

ومن أجل ذلك، شدد ابن قسي على أهل طائفته أن لا يبدلوا كتابه "**خلع النعلين**" للعامة، قائلا: "**حرمت على جميع من يقرؤه من الإخوان أن يبدله لنفس شريرة أو معاندة، أو يطلعها عليه، أو يضعه في غير موضعه، وجعلت الله خصمه**" [2].

لقد جعل المتصوفة لكل مقام علما وأحوالا متفاوتة، ولكل حال إشارة، حيث عرف التصوف في أدواره الأخيرة إغراقا في الرمزية، إذ أصبح في حكم المستحيل الاطلاع على مقاصدهم في نظمهم ونثرهم، إن لم يكن الباحث ملما إلماما شاملا بمصطلحاتهم والمعاني التي رتبوها لها في معاجمهم، أو أن يكون من المريدين الذين قصدوا في سعيهم من أجل الاطلاع على هذه المعاني التحقق بها ؟ !

غير أنه في الدورين الأولين لم يعرف عن المتصوفة هذا النوع من الإغراق في الرمزية بل كانوا أقرب إلى الوضوح والبساطة منهم إلى الغموض والتعقيد. ولعل ذلك يعزى إلى أن التصوف في مراحله الأولى كان ذا بعد تربوي أخلاقي، و لم تكن قد داخلته وتسربـــت إليه عناصر أجنبية مثل الكلام عن الفناء، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود إلى ما هنالك. في حين نجده في الأدوار الأخيرة أصبح ذا بعد فلسفي محض، وأضحى

[1] - المصدر نفسه، والمكان نفسه.

[2] - ص 410.

النزوع إلى الكلام لدى المتصوفة والتحرر من التكاليف في العبادات يقتضي التصرف في المادة المعروضة، وقد علل المتصوفة – في هذا الدور – لجوءهم إلى الغموض بعلل منها:

– أن الله تعالى من صفاته العزيز الممتنع الذي لا يبيح أسراره إلا لمن كان أهلا لتلك الأسرار.

– أن التصوف خلق لا يتحصل بالتعليم، يقول أبو القاسم الجنيد: "**ما أخذنا التصوف عن القال والقيل، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى**"[1].

– نسبتهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم، هذا الكـــلام: "**لا تلقوا درر الحكمة أمام الخنازير فتظلموها، ولا تحرموها أهلها فتظلموهم**" [2].

– قولهم إن هذا العلم هو من قبيل العلم المضنون به، والمعرفة الخاصة التي لا تبذل إلا لأهل الأذواق من الخاصة دون العامة.

– أن هذا العلم "**إشارات لطيفة، ومعان دقيقة، فمن نظر فيها فليتدبرها حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم، حتى لا ينسب قائلها إلى ما لا يليق بهم، وإذا أشكل عليه ولم يفهم فليبحث بالسؤال عن من يفهم لأن لكل مقام مقالا، ولكل علم أهلا**"[3].

---

[1] – انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ج 7 ص 246.

[2] – لم أقف عليه بهذه الصيغة، وغنما بلفظ آخر يفيد نفس المعنى، حيث روى الإمام الدارمي في سننه عن كثير بن مرة، قال: "**لا تحدث الباطل للحكماء فيمقتوك، ولا تحدث الحكمة السفهاء فيكذبوك، ولا تمنع العلم أهله فتأثم، ولا تضعه في غير أهله فتجهل، إن عليك في علمك حقا كما أن عليك في مالك حقا**". سنن الدارمي، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله، [ج 1 ص 117].

[3] – انظر: الطوسي، المصدر السابق، ص 327.

وأهم من مثل التصوف في هذا الطور محي الدين بن عربي من خـــلال كتاباته ومنظومته الفكرية التي اعتمدت من طرف المتصـــوفة، وكتـــبه: **"الفتوحات المكية"** و**"فصوص الحكم"** و**"ترجمان الأشواق"** و**"مواقع النجوم"**، كلها تعتبر مرجعا لمن أراد سلوك الطريق.

وكذا عمر بن الفارض الذي يسميه المتصوفة بسلطان العاشقين، والذي وفق أيما توفيق في عرض الحقائق الصوفية عرضا رمزيا في قالب شعري رفيع، وقد اجمع المتصوفة خلفا عن سلف على اعتبارهما أفضل من عبر نظما ونثرا عن المعرفة الصوفية.

يعلل أبو حامد الغزالي ذلك بقوله: **"إن الصوفي إذا استغرق في ذكر الله حتى في قلبه عن كل شيء إلا عن ذكر الله الحاضر فيه، كانت حاله حال الإناء الذي يتلون بلون ما فيه"** [1].

أما المواضيع التي تعرض لها متكلمو الصوفية وعبروا عنها بالرموز والإشارات، والتي كانت سببا في استعداء الفقهاء وأهل الظاهر ضدهم فهي:

الحديث عن تجليات الذات العلية أو القدسية وتنزلات أسمائه الحسنى وصفاته انطلاقا من قوله تعالى في سورة البقرة ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾[2]، فعندهم أن كل مظاهر الكون رموز من حيث كونها تشير إلى الحقائق الإلهية والتجليات الأسمائية. ومن هنا كانت دهشة الصوفي دائمة أمام الكون، لأنه كلما عرفت الكون أكثر علمت أنه لا شيء إلا الله، وما ترى حولك إلا عموم التجلي، وحسب ظاهر كلام طائفة من الصوفية فإن الله يتجسد بصفاته وأسمائه وأفعاله في صور مادية، وتتعين هويته — وهي الحقيقة الباطنة للذات الإلهية — وإنيته — وهي حقيقتها الظاهرة — في مظاهر متعددة سواء

[1] – المصدر السابق، ج 2 ص 229.

[2] – سورة البقرة، من الآية 115.

كانت حيوانا أو إنسانا أو جنا أو... وكان صفاته وأسماؤه وأفعاله عين ما لتلك الأشياء من صفات وأسماء لأنها هي هو !

ويذهب بعضهم في كلامه عن تجلي الذات مذهبا بعيدا لا يمكن أن يفهم منه سامعه إلا ضلالا وكفرا، جاء في بعض فقرات الصلاة المشيشية [نسبة إلى عبد السلام بن مشيش الذي عاصر الأيام الأخير للدولة الموحدية] "**اللهم صل على من فيه انشقت الأسرار وانفلقت الأنوار واتقت به الحقائق فلم يدركه منا سابق ولا لاحق... وزج بي في بحار الأحدية وانشلني من أوحال التوحيد ؟ ! وأغرقني في عين بحر الوحدة حتى لا أرى ولا أسمع ولا أجد ولا أحس إلا بها ؟ !...**" [1]، وهذه الصلاة متداولة بشكل كبير عند متصوفة المغرب.

ومنها كذلك الحديث عن حبهم لله، فقد لجأ بعضهم إلى الغزل الصريح للتعبير عن هذا الحب والتعلق بالله فوصفوه في صورة أنثى وأضفوا عليه نعوت الأنوثة، بشكل لا يسمح الأدب مع الله بمثله، من ذلك:

قف بالديار فهذه آثارهم ... نبكي الأحبة حسرة وتشوقا

كم قد وقفت بها أسأل مخبرا ... عن أهلها أو صادقا أو مشفقا

فأجابني داعي الهوى في رمسها ... فارقت من تهوى فعز المتلقى [2]

وهذا ابن الفارض يقول:

وصرح بإطلاق الجمال ولا تقل ... بتقييده ميلا لزخرف زينة

فكل مليح حسنه من جمالها ... معاد له بل حسن كل مليحة

[1] – انظر: كتاب شرح صلاة القطب ابن مشيش، سلسلات نورانية فريدة، من تأليف: سيدي أحمد بنعجيبة، جمع وتقديم: العمراني الخالدي عبد السلام، ص 31 - 33.

[2] – انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم، ج 10 ص 348.

ها قيس لبنى هام بل كل عاشـــق كـــمجنـــون لـــيلى أو كثير عزة

فكل صبا منهم إلى وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة

ومـــا ذلـــك إلا أن بدت بمظاهر فظنـــوا سواها وهـــي فيها تجلت [1]

ومقصود ابن الفارض — كما يقولون — أن الله هو المحبوب وراء كل محبوب، وأن بعض الناس قد يحصره في بعض الأشياء مثل قـــيس لبنى وكثير عزة، لكن المحب الصوفي يحب الله في كل شيء، فحيث اتجه نظره تجلى له مولاه، لكن بماذا نفسر معنى كلامه هذا وهو ينصب نفسه إماما للعاشقين وسلطانهم ؟

نسخت بحبي آية العشق من قلبي فأهل الهوى جندي وحكمي على الكل

وكـــل فـــتى يهـــوى فإني إمامه وإنـــي بـــريء من فتى سامع العـــذل

ولـــي في الهوى علم تجل صفاته ومن لم يفقهه الـــهوى فهو في جهـــل [2]

لكن للمتصوفة تفسيرهم الخاص لهذه المعاني، فهم يعتبرون العالم كله متجه إلى الله بالحب منذ لحظة كينونته الأولى، حينما نظر الله إلى أعيان المخلوقات في العدم وأمرها بالوجود فتطلعت إليه وهامت به حبا، فهو سبحانه جمال العالم وزينته، وهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب، فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع إليه وإلى تنزل كمالاته وأوصافه في المظاهر.

ومحب الله لا يخاف فراقه فهو يشعر أن محبوبه أقرب إليه من حـــبل الوريد وأقرب إليه من نفسه وهو يراه ظاهرا له في كل شيء، ولكن أنى لأهل الظاهر أن يتفاعلوا مع هذه الحقائق وينفعلوا لها ؟ وقد حال بينهم وبينها حجاب غليظ.

[1] – ديوان ابن الفارض، ص 37.

[2] – المصدر نفسه، ص 101.

غير أن الإشكال يصبح أكثر حدة إذا علمنا أن المتصوفة لا يهمهم من أمر الغير شيء طالما أنهم تحققوا بما تصبوا إليه نفوسهم فتعلقوا بالحق وأهملوا حظهم مع الخلق! من هنا نجد أن ادعاءهم بأن لأقوالهم ومصطلحاتهم ظاهرا وباطنا، وأنهم إنما يقصدون المعنى الباطن في كلامهم، لكن نتيجة التلبس الذي لبس فيه الشيطان على الأدعياء من الفقهاء والمحدثين الذين حاسبوهم على المستفاد من ظاهر كلامهم، فكفروا بعضهم وسفهوا البعض الآخر، وكذا الأدعياء من الذين انتسبوا إليهم زورا وبهتنا، والذين زال عنهم الورع واشتد عندهم الطمع، وانتفت عن قلوبهم حرمة الشريعة، ودنوا بترك الاحترام ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام. فكان لزاما أن يتصدى لهؤلاء من يفضح نواياهم ويعرف بمقاصدهم غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء أو ينسب إلى أهلها من ليس منهم، يقول القشيري: "**أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا الأمر على هذه الجملة بنى قواعده، وعلى النحو سار سلفه. فوجهت هذه الرسالة إليكم (أكرمكم الله)، وذكرت فيها بعض سير شيوخ هذه الطريقة في آدابهم وأخلاقهم، ومعاملاتهم وعقائدهم بقلوبهم، وما أشاروا إليه من مواجيدهم، وكيفية ترقيهم من بدايتهم إلى نهايتهم، لتكون لمريدي هذه الطريقة قوة، ومنكم لي بتصحيحها شهادة، ولي في نشر هذه الشكوى سلوة، ومن الله الكريم فضلا ومثوبة**" [1].

على العموم، لقد كان المتصوفة مضطرين إلى استعمال الرمز لأن الحاجة ألجأتهم إليه لأنهم يعبرون عن معان ومشاهد وإحساسات نفسية لا عهد للغة بها، فهم يستعملون الألفاظ الحسية في الدلالة على المعاني الروحية، يرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، وسبب ذلك هو عجز المتصوفة عن إيجاد اللغة التي تستقل عن لغة الحس كل الاستقلال، فالحب الإلهي لا يمكن أن يغزو

[1] - المصدر السابق، ص 38.

القلوب إلا بعد أن تكون قد انطبعت عليها آثار اللغة الحسية فيمضي إلى العالم الروحي ومعه من عالم المادة أدواته وأخيلته التي هي عدته في تصور عالمه.

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة:

ـ **القرآن الكريم** برواية حفص.

ـ **إحياء علوم الدين** لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، بدون تاريخ، المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة – مصر.

ـ **التصوف حياة وسلوك** لمحمد الفقي، تقديم: الدكتور عبد الحليم محمود، ط. 1399هـ / 1979م، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية – القاهرة – مصر.

ـ **تاريخ بغداد** للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، بدون تاريخ، دار الكتاب العربي – بيروت – لبنان.

ـ **التعريف لمذهب أهل التصوف** لأبي بكر محمد الكلاباذي، تقديم: الدكتور يوحنا الحبيب صادر، ط. الأولى 1422هـ / 2001م، دار صادر – بيروت – لبنان.

ـ **دراسات في التصوف الإسلامي شخصيات ومذاهب** للدكتور محمد جلال شرف، ط. 1404هـ / 1984م، دار النهضة العربية – بيروت – لبنان.

ـ **ديوان ابن الفارض** لأبي القاسم عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي المعروف بابن الفارض، بدون تاريخ، المكتبة الثقافية – بيروت – لبنان.

ـ **الرسالة القشيرية في علم التصوف** لعبد الكريم القشيري، تحقيق وإعداد: معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط. الثانية، دار الجيل – بيروت – لبنان.

ـ **شرح صلاة القطب ابن مشيش**، سلسلات نورانية فريدة، من تأليف سيدي أحمد بنعجيبة، جمع وتقديم: العمراني الخالدي عبد السلام، ط. الأولى 1420هـ/ 1999م، دار الرشاد الحديثة – الدار البيضاء – المملكة المغربية.

ـ **الفتوحات المكية** لمحي الدين بن عربي، قدم له: الدكتور محمود مطرحي، ط. 1414هـ / 1994م، دار الفكر – بيروت - لبنان.

ـ **اللمع** لأبي نصر السراج الطوسي، حققه وقدم له وخرج أحاديثه: الدكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، ط. 1380هـ / 1960م، دار الكتب الحديثة بمصر.

التأثير العقدي في مفهوم "الواحد" عند الرياضيين المسلمين في الغرب الإسلامي
مداخل ونماذج

الدكتور إدريس نغش الجابري
أكاديمية الرباط

ملخص العرض:

يدرس هذا البحث وضعية العلوم الدقيقة ـــ وخاصة العلم الرياضي منها ـــ ضمن العقلانية العلمية الإسلامية، من خلال تبين آثار العقيدة الإسلامية في المفاهيم الرياضية. ويعتبر مفهوم "الواحد" و"الوحدة" من المفاهيم المركزية في الرياضيات، وهو مفهوم تأثر بشكل كبير بالاعتقادات الفلسفية للعلماء، منذ ظهور الفكر الرياضي القديم وغلى اليوم، وتجلى هذا التأثير بوضوح عند الرياضيين المسلمين عامة، وفي الغرب الإسلامي خاصة، حيث يتجلى أثر الأصول الاعتقادية جليا في تعريفهم لمفهوم الواحد الرياضي ومشتقاته (كالوحدة والوحدانية والأحدية) وفي بيانهم لخصائصه، وعلاقاته ببعض المفاهيم الرياضية الأخرى كالعدد واللانهاية. وستحاول هذه الورقة تسليط الضوء على هذا التأثير من خلال تصورات بعض الرياضيين المغاربة مثل ابن منعم وابن قنفذ وابن البناء المراكشي وابن هيدور، ولعل ذلك يكشف عن أحد مظاهر التداخل المفهومي والمصطلحي بين أنساق معرفية تبدو في ظاهرها متباينة كما هو الحال بالنسبة للعقيدة والرياضيات.

محاور العرض:

مقدمة
1. أهمية علم العدد في العقلانية الشرعية الإسلامية: المدخل التصنيفي
1.1. الرياضيات في الغرب الإسلامي: من فتوى ابن سحنون إلى تشريف ابن هيدور:
2.1. من تصنيف العلوم إلى التشريف العقدي لعلم العدد
2. مفهوم الواحد: المدخل المفهومي
1.2. من العدد إلى الواحد
2.2. الواحد وصفاته
3.2. من الواحد إلى اللانهاية
خاتمة

مقدمة:

قال أبو الحسن بن ديسم[1]:

تأمَّـــلْ صـــورةَ العـــدد ... فمن ينظـــرْ إليه هُـــدِي

كمـــا الأعدادُ راجعـــةٌ ... وإن كثـــرتْ إلى الأحـــدِ

كذاك الخلـــق مَرْجِعُهُـــمْ ... لـــرَبٍّ واحـــدٍ صمـــدِ

تكاد تلخص هذه الأبيات فكرة الرياضيين المسلمين عن مفهوم الواحد الذي تدرسه نظرية العدد الرياضية، وعلاقته بالمؤثرات الاعتقادية لمفهوم المسلمين عن التوحيد. والحق إن علاقة الرياضيات خاصة، والعلوم البحتة عامة بمجال الاعتقاد من الموضوعات التي أدركتها البحوث المشتغلة بالإبستمولوجيا وتاريخ العلوم المعاصرة، إذ لا توجد مفاهيم علمية ـــ مهما بلغت من الدقة والنزاهة ـــ عارية من كل اعتقاد[2]. وقد ترك التراث الرياضي القديم أسئلة مشكلة تنتظر الإجابة عليها، وهي جزء من الفلسفة الرياضية للعلماء. وكانت الأسئلة المتعلقة بمفهوم الواحد من أبرزها: فكيف يمكن البت في عددية الواحد؟ هل الواحد عدد أم ليس بعدد؟ فإن كان عددا فكيف يكون للأعداد أصلا؟ وإن لم يكن، فما الفرق بين خصائص الواحد وخصائص الأعداد؟ وكيف تقترب رجعة الكثرة إلى الواحد في علم العدد من رجعة الكثرة الوجودية في الخلق إلى الواحد

---

[1] – ابن ديسم: أبو الحسن علي بن محمد المرسي (ت 623هـ أو 624هـ/1226م أو 1227م). نحوي ومقرئ، وكان رائق الوراقة والخط. له ترجمة في الذيل والتكملة: تح إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، ط 1، 1973، السفر 6، ص 316: ع 819. والأبيات (من البحر الوافر) أوردها أبو الحسن علي بن عبد الله بن محمد بن هيدور التادلي الفاسي (ت 816هـ/1413م) في كتاب: التمحيص في شرح التلخيص، مخطوط الخزانة الحسنية، بالرباط، رقم 252، السفر الأول ص: 17

[2] – نص على ذلك غير واحد من الابستمولوجيين ومؤرخي العلوم المعاصرين أمثال: كواين Quine وأوليان Ullian وهمبل C. G. Hempel وباشلار G. Bachelard ومركوليس Margolis وهنتيكا J. Hintikka وغيرهم. ينظر في ذلك الفقرة الجيدة العرض والتركيز للعلاقة بين المعرفة العلمية والاعتقاد في: الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية، بناصر البعزاتي، دار الأمان–الرباط، والمركز الثقافي العربي– البيضاء، 1999، ص: 279-280

الصمد؟ وكيف يؤثر ذلك في منزلة علم الحساب بين العلوم؟ وهل يطعن هذا في التنزيه الإلهي أم ــ على العكس من ذلك ــ يضع الرياضي في أسمى مقامات التأليه؟

1. أهمية علم العدد في العقلانية الشرعية الإسلامية: المدخل التصنيفي

1. 1 . الرياضيات في الغرب الإسلامي: من فتوى ابن سحنون إلى تشريف ابن هيدور:

إن العلم الرياضي في الغرب الإسلامي ــ الذي بلغ ذروته مع مدرسة ابن البنا المراكشي (ق 7هـ) ــ قدَّم إسهامات تمثل استمرارا لتقليد علمي نشأ منذ فترة مبكرة[1]، ارتبطت فيه الرياضيات بأغراض عملية مدنية، دون أن تفقد أصالة البرهان، وقوة التجريد. لقد كان العلم الرياضي منذ فترة مبكرة جزءا من البرنامج التعليمي الذي يتلقاه المتعلم. ولا نستطيع تحديد البداية الفعلية لتلك الفترة. ولكننا نعلم أن محمد بن عبد السلام سحنون (ت 256هـ/870م)، أحد كبار مؤسسي الفقه المالكي بالغرب الإسلامي، في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (ق 9م)، نصَّ في رسالته "**آداب المعلمين**" على استحباب تعليم الحساب للأطفال[2]. ومن المحتمل أن يكون في ذلك شيء

---

[1] ــ لزيادة تفصيل في بعض معالم التقليد الرياضي في المغرب الإسلامي الشرقي والأوسط والأقصى، نشأة وتطورا، ينظر:

- Djebbar, A. **Quelques éléments nouveaux sur l'activité mathématique arabe dans le Maghreb Oriental** (IXe – XIe siècle), actes du Colloque Maghrébin sur les Sciences Arabes, Bayt al-Hikma, Carthage, Tunisie, 1990, p 73-56...

- Djebbar, A. **Sur les activités mathématiques dans le Nord de l'Afrique à partir du IX e siècle. Première partie : Les Mathématiques dans le Maghreb médiéval.** Bulletin de l'AMUCHMA, no 15, ISP, Maputo, 1995, p 3-38

[2] ــ محمد بن سحنون بن سعيد، **كتاب آداب المعلمين**، تقديم وتحقيق مقارن محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع, الجزائر، 1969، ص 18 .

من تأثير شيخه الفقيه الرياضي شقران بن علي القيرواني (ت 186هـ/802م) [1] . أحد أعلام الفرائض والحساب في القرن الثاني الهجري (ق 8م). فقد كان علم الفرائض مهدا أساسيا لنشأة تقليد حسابي في الغرب الإسلامي. مثلما كان علم التوقيت دافعا لنشأة التقليد الفلكي. على الرغم من التأخر النسبي للتأليف في علم الفلك، بسبب التحفظ على الوهميات السحرية التي شابت علم التنجيم.

لقد شهد القرن الرابع ظهور أسماء لعبت دورا تأسيسيا أحيانا في بعض فنون التعاليم، كالفلك والهندسة والحساب، تحت تأثير مباشر من العلوم النقلية كالفرائض والتوقيت والحاجات العملية للحضارة الإسلامية. منهم أحمد بن نصر (ت 32هـ/943م)، ثم مسلمة بن أحمد المجريطي (ت 398هـ/1007م)، الذي وصفه ابن بشكوال بالفرضي الحاسب الذي لم يكن في الأندلس مثله في علمه[2]. أسس تيارا عريضا أنجب عددا كبيرا من الرياضيين، كان من بينهم أبو القاسم أحمد بن الصفار (ت 426هـ/1035م)[3]، وابن السمح (370هـ - 426هـ/980 - 1034م) [4]. وسبق

---

[1] ــ شقران بن علي بن يوسف القيرواني (ت 186هـ/802م): هو شيخ الفقيه ابن سحنون. عالم بالحساب والفرائض. وله كتاب في الفرائض احتمل الزركلي أن تكون النسخة الموجودة في خزانة تمكروت برقم 3023 بعنوان "**حساب الفرائض**" والمنسوبة لشقرون بن علي بن يوسف، للقيرواني شقران بن علي، وأنه وقع تصحيف في اسم المؤلف. له ترجمة في **شجرة النور الزكية في طبقات السادة المالكية**، محمد بن مخلوف، دار الفكر، د. ت، 60/1، ع 31، خير الدين الزركلي، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1980: 170/3، وينظر: **فهرس خزانة تمكروت**: 185/2.

[2] ــ ترجمته في: **كتاب الصلة** لابن بشكوال، المكتبة الأندلسية، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1410هـ/1989م، 899/3-900. **والأعلام** للزركلي: 224/7.

[3] - ابن الصفار (426هـ/1035م) أحمد بن عبد الله بن عمر الغافقي، أبو القاسم، المعروف بابن الصفار: مهندس، فلكي. كان مقدماً في علم الحساب والعدد. درّس هذه العلوم بقرطبة. له ترجمة في: **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار، مكتبة الحياة، بيروت، د ت، ص 484، صاعد الأندلسي: **طبقات الامم**، تح حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1993، ص 91-92، وعمر رضا كحالة: **معجم المؤلفين**، مكتبة المثنى – بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت، 296/1-297.

[4] ــ أصبغ بن محمد بن السمح المهري أبو القاسم الغرناطي: ترجمته في **طبقات الأمم** لصاعد الأندلسي، ص 91، وعنه أخذ ابن أبي أصيبعة في **عيون الأنباء**، 483/1-484. وله ترجة في: **التكملة لكتاب الصلة**، ابن الأبار، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995، 169/1-170، **والأعلام** للزركلي: 333/1.

المجريطيَ الأندلسي عالمٌ موسوعي أفريقي، هو عبد الله بن أبي هاشم بن مسرور التجيبي المعروف بابن الحجام (273 - 346هـ/886 - 958م). ألف كتباً كثيرة في أنواع من العلوم. تتلمذ عليه رهط من كبار أهل أفريقية ومصر والأندلس[1].. ومن بعده محمد بن شعبان الهواري، أبو عبد الله (ت 415 هـ/1024م) مقرئ، من أهل القيروان. اعتنى بالحساب والهندسة، قبل أن يغلب عليه الاعتناء بعلم القراءات[2]. وقد أنجب نفس التقليد الرياضي الفلكي في القرن الخامس الهجري (ق 11م)، كلا من ابن أبي الرجال (425هـ/1034م) في أفريقية، وابن الزرقالة (ت 488هـ/1095م) [3] في الأندلس، وعبد المنعم بن محمد بن إبراهيم الكندي (ت 435هـ/1043م) [4] في القيروان، الذي رسخ تقليدا يجمع بين التكوين الشرعي (الفقه والأصول)، وبين الرياضيات بمعناها الواسع، الجامع بين الحساب والهندسة، وهو تقليد سيمتد أثره جليا في مدرسة ابن البنا وأغلب شراحه، كابن قنفذ القسنطيني، وابن هيدور التادلي.

---

[1] - من مصادر ترجمته: ابن فرحون: **الديباج المذهب**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م 424/1، القاضي عياض: **ترتيب المدارك**، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1387هـ/1967م، 333/5. **وشجرة النور الزكية**، 1/ 85 وهو فيه " التميمي " مكان التجيبي. **والأعلام** للزركلي: 142/4-143 **ومعجم المؤلفين**: 161/6.

[2] - له ترجمة في **الأعلام** للزركلي: 158/6-159

[3] - الزرقالي (420-488هـ/ 1029 -1095م): هو أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى التجيبي النقاش، المعروف بابن الزرقالة أو الزرقالي. عالم فلكي أندلسي. نبغ في كل من الفلك والرياضيات. وتأتي شهرته من أعماله الرائدة في الجغرافية الفلكية. من مصادر ترجمته: **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، للقفطي، مطبعة السعادة، مصر، ص 42، وهو فيه (ولد الزرقيال)، **والأعلام** للزركلي 79/1، وبروكلمان: **تاريخ الأدب العربي**، ترجمة محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995، 172/5-173.

[4] ـــ عبد المنعم بن محمد بن إبراهيم الكندي، أبو الطيب: مهندس قيرواني. كان عالما بأصول أوفليدس، قيل فيه: لم تمنعه الامامة في الفقه عن الامامة في الهندسة. كان قد فكر في جعل مدينة القيروان مرسى بحريا، بجلب الماء من ساحل تونس إليها. من تآليفه الفقهية " تعليق " على المدونة. له ترجمة في **الأعلام** للزركلي: 168/4 **وترتيب المدارك** للقاضي عياض، 771/4.

وحين كانت شمس الفلسفة تميل إلى الأفول، أواخر القرن السادس الهجـــري (ق 12م)، كان التقليد العلمي الرياضي يمتد سلطانه في اتجاهين: أحدهما تعليمي، قاده أبو بكر الحصار[1]، الذي شغل كتابه **البيان والتذكار** مجال المقررات التعليمية الابتدائية. والآخر إبداعي مثله ابن منعم العبدري الذي طور التحليل التوافقي، في كتابه "**فقه الحساب**"[2]، وشيخُ أحد شيوخ ابن البنا، وهو القاضي أبو عبد الله محمد بن علي بن يحيى المراكشي[3].

واستمرت العناية الكبيرة بالفنون الرياضية خلال الفترة التي ينتمي إليها شيوخ ابن البنا المراكشي. وذلك بفعل حركة علمية قادها المرينيون، فتوسعوا في تأسيس

---

[1] ـــ محمد بن عبد الله بن عياش أبو بكر الحصار: سكتت كتب التراجم عن التعريف بالرجل. ولكن يستفاد من الإشارات الواردة في كتاباته أو كتابات غيره على شكل إحالات منه إلى غيره أو من غيره إليه أنه من علماء القرن الثاني عشر الميلادي بالغرب الإسلامي. رياضي ومقرئ وفرضي حسب ما ورد في صدر نسخة مراكش من **الحصار الصغير**، خزانة ابن يوسف رقم 397، الورقة 1 أ، ولا معنى للتشكيك فيها حتى يظهر الدليل على العكس. ينظر بصدد تلك الإشارات المقدمة الجامعة للأستاذين أبلاغ وجبار في:

M. Aballagh et A. Djebbar, **Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar** (XIIe S.) : **Le Livre I du Kamil**, *Historia Mathématica*, 14, 1987,147-150 .

[2] – إن "**فقه الحساب**" الذي ألفه ابن منعم سنجد فيه تطويرا مهما للتحليل التوافقي، ويظهر فيه لأول مرة المثلث الحسابي المنسوب إلى باسكال (ت 1648) بعد ثلاثة قرون خطأ. نشر الكتاب بتقديم د. إدريس لمرابط، دار الأمان، الرباط، 1426هـ/2005م.

[3] ـــ محمد بن علي بن يحيى أبو عبد الله الشريف المراكشي (ت 682هـ/1283م): قاضي الجماعة بمراكش في عهد يعقوب بن عبد الحق المريني. كان يدرس كتاب سيبويه والفقه والحديث، ويميل إلى الاجتهاد. وله مشاركة في الأصول والكلام والمنطق والحساب. ترجمته في: **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 2، 1979، 193/1 رقم الترجمة: 328، **والذيل والتكملة** للمراكشي، تحقيق محمد بنشريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1984، السفر 8، القسم 1، ص 16-17، **والإعلام** للمراكشي: 281/4-283، **ورحلة العبدري**، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات، الرباط، 1968، ص 78، **والأنيس المطرب**، علي بن أبي زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط، 1973، ص298.

المدارس، وتنويع الكراسي العلمية بها. وازدهرت الخزائن والمكتبات، وخُصص للمعلمين الرواتب، وللطلبة المنح والمساكن والجرايات. وصار للعلوم الرياضية سوق رائجة، حتى غدت فتوى ابن سحنون في القرن الثالث الهجري هي العرف المتداول في الأمصار، بل أضحى الابتداء بالحساب هو من أحسن التعليم كما يقول ابن خلدون، معللا ذلك بقوله: "لأنها معارف متضحة، وبراهين منتظمة، فينشأ عنها في الغالب عقل مضيء دَرِبٌ على الصواب. وقد يقال: من أخذ نفسه بتعليم الحساب أول أمره إنه يغلب عليه الصدق، لما في الحساب من صحة المباني، ومناقشة النفس، فيصير ذلك خُلقا، ويتعود الصدق، ويلازمه، مذهبا"[1]. وهو ما وظفه ابن هيدور التادلي أيضا في بيان فائدة العلوم الرياضية، وأنها "سميت بذلك لرياضتها للنفس الناطقة إذا وقفت عليها، واستعدادها لإدراك الحقائق بطريق البرهان، فيقوى عند ذلك على **فهم العلم الأعلى، أعني الإلهي، والعلم الأسفل، أعني الطبيعي**"[2].

هذا اليقين الرياضي الصادق النافع، الذي يضع علم الحساب على مشارف العلم الإلهي، هو ما جعل العلم الرياضي يتبوأ منزلة رفيعة في الشرع، فيكون "بمنزلة الحاكم الأعظم الذي يجتمع إليه الفقهاء"[3]، وذلك لأنه "علم واضح، وصبح لائح، وقول صادق، ولسان بالحق ناطق"[4].

إن موقع علم الحساب في النسق التعليمي العام، وفي الغايات العلمية والتربوية من اكتسابه، جعلت منه علما يكاد يرتقي من الاستحباب ـــ بحسب فتوى ابن سحنون

---

[1] ـــ **المقدمة**، ص 483.

[2] ـــ **التمحيص**، ص430.

[3] ـــ **تحفة الطلاب وأمنية الحساب في شرح ما أشكل من رفع الحجاب**، لابن هيدور التادلي؛ دراسة وتحليل وتحقيق أحمد مصلح، أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط، 2005-2006، ص 610

[4] ـــ نفسه.

ـــ إلى الضرورة، فقد صار "مفتاح العلوم، ومقدما على سائرها"[1]. وهذا ما يفسر اهتمام علماء الإسلام بالغرب الإسلامي بأحد فنون الرياضيات، حتى وإن لم يكونوا جميعا رياضيين.

1. 2 . من تصنيف العلوم إلى التشريف العقدي لعلم العدد:

إن لتلك الضرورة دوافع عملية، تتجلى في الوظائف التشريعية لعلم الحساب، وتأثيرات عقدية، بسبب تجاور علم الحساب مع العلم الإلهي. وهو تشريف مالت إليه فلسفة الرياضيات في الغرب الإسلامي انطلاقا من موقع هذا العلم من تصنيف العلوم الإسلامية عامة. ويمكن تبين ذلك من جانبين:

الأول: أهمية علم الجبر: رغم أن علم الجبر كان قد تأسس منذ القرن الثالث الهجري على يد الخوارزمي وتطور أشواطا بعيدة، فإن الفلاسفة المسلمين الذين ظلوا مخلصين للمعلم الأول (أرسطو) لم يعترفوا له بموقع يذكر في تصنيفاتهم للعلوم. فلا نجد لعلم الجبر الذي كان المعلم الثاني (أبو نصر الفارابي) قد اعترف باستقلاليته العلمية على استحياء[2] أيَّ موقع في تلك اللائحة التي وضعها إخوان الصفاء في رسائلهم مثلا. فالظاهر أن معيار شرف الموضوع الذي بنيت عليه تلك اللائحة، لا يكفي لتمييز علم الجبر عن غيره من علوم التعاليم عامة، وعلم العدد خاصة. ولذلك يضع علماء الرياضيات المتحررين من قيد المشائية ـــ كابن هيدور التادلي ـــ معيارا آخر يقسم به الحساب إلى معلوم ومجهول، وهو **معيار المطلوبات بالأعمال**. فالقسم الذي تكون المطلوبات فيه معلومة، يشغل جزءا مهما من الحساب هو العدد المعلوم، والقسم الذي

---

[1] ـــ **تحفة الطلاب وأمنية الحساب في شرح ما أشكل من رفع الحجاب**: ص 610

2 ـــ فرغم اعتراف الفارابي بوجود علم متداول بين الناس اسمه "الجبر والمقابلة" إلا أنه أدخله تحت "علم الحيل" (الذي هو من علوم التعاليم)، وسماه: علم الحيل العددية، وجعله مشتركا للعدد والهندسة (ينظر: **إحصاء العلوم**، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة/ ط 3 ، 1968، ص:109.

تكون المطلوبات فيه مجهولة، هو علم الجبر والمقابلة[1]. ولذلك يستعمل ابن هيدور في حقه اسم "علم المضمرات"[2]. وهذان القسمان ليسا في الحقيقة إلا "جزأين" من علم الحساب، لأن القسمة الطبيعية للحساب أن يتكون من جزأين: معلوم ومجهول، يشترط أن تكون بينها "وصلة" أي "نسبة" تقتضي الوصول إلى المجهول اعتمادا على المعلوم[3].

الثاني: تشريف علم النسب: إن القسم الأول من العلم بالمجهول يتضمن جزأين، يسميهما ابن هيدور قانونيين، أحدهما: قانون العمل بالنسبة، والثاني: قانون العمل بالكفات. ويؤكد على **تشريف "علم النسبة" وتفضيله على سائر العلوم**، فبعد أن ذكر ابن هيدور أن الصناعات والمصنوعات العلمية كلها تقوم على النسبة، قال: " فوجب أن يكون علم النسبة والتناسب علما شريف القدر، عظيم الخطر، كثير المنفعة لمن علمه وتحققه"[4]. وكما هو حال علم الجبر عند الفلاسفة، فإنه رغم ذلك الشرف والفضيلة اللذين يجعلان من علم النسبة علما مقدما على سائر العلوم، ورغم امتداده في الزمان، إلى العهد الفيثاغوري، فإنه علم لا يجد له مكانا داخل لائحة العلوم الفلسفية القديمة!

لكن العقلانية الإسلامية الشرعية التي عبرت عنها فتوى ابن سحنون، استفادت من هذين الجانبين أولية علم الحساب على غيره من العلوم. فكما أن علم النسب أصل العلوم التعاليمية، وهو عمل قديم، فإن صناعة الحساب أيضا أصل لكل العلوم الرياضية

1 ــ **التمحيص**: 1/ 15.

2 ــ نفسه.

3 ــ نفسه 54.

4 ــ **التمحيص**، 2/ 86، وقد عقد إخوان الصفاء في **الرسائل** فصلا "في فضيلة علم النسب العددية والهندسية والموسيقية" قالوا في أخره: "إن علم نسبة العدد علم شريف جليل. وإن الحكماء جميع ما وضعوه من تأليف حكمتهم فعلى هذا الأصل أسسوه وأحكموه، وقضوا لهذا العلم بالفضل على سائر العلوم؛ إذ كلها محتاجة إلى أن تكون مبنية عليه، ولولا ذلك لم يصح عمل ولا صناعة". (**الرسائل**: 1/ 257).

"تفقد بفقدانها، من غير أن تفقد هي بفقدان شيء منها"[1]، لأن صناعة الحساب بالنسبة لباقي العلوم التعاليمية الثلاثة (الهندسة والفلك والموسيقى) "هي أصول لها"[2]. وسبب ذلك أن صناعة الحساب "أقدم في الطبيعة من غيرها"[3]. وهو تقدم في الطبع والماهية، وذلك "مثل قولنا في الحي الذي هو أقدم من الإنسان قدمة طبيعية، أنه متى ارتفع الحي فقد الإنسان بارتفاعه، وليس متى فقد الإنسان ارتفع الحي بفقدانه. وكذلك كل شيء هو أقدم من شيء آخر قدمة طبيعية: متى ارتفع الأقدم، ارتفع بارتفاعه غيره، ولا يرتفع هو بارتفاع شيء مما هو دونه في القدمة"[4].

فعلم الحساب النظري، بسبب فوائده المدنية العملية، والحاجة إليه في علوم الشرع، كعلم الفرائض وسائر أبواب علم الفقه، يصير "ركنا من أركان الدين"، "وصفة من صفات الكمال" وذلك مصدر جلالته وشرفه[5]. والحق إن هذا الشرف والجلالة مرتبط، عند ابن هيدور، ببعد عقدي مزدوج: فمن جهة، يعتبر علم الحساب علما جليلا شريفا لأنه "صفة من صفات الكمال؛ إذ اتصف به الجليل جل جلاله بإضافته إليه"[6]. ومن جهة ثانية، لأن الله تعالى عظم علم الحساب بالنص القرآني الصريح[7].

1 ــ التمحيص: 11/1.

2 ــ نفسه

3 ــ نفسه.

4 ــ نفسه.

5 ــ نفسه: 14/1، وأيضا تحفة الطلاب: ظ3.

6 ــ التمحيص: 14/1.

7 ــ نفسه.

لقد صار هذا التشريف الديني أمرا عاديا جرت عليه كثير من التآليف في علم الحساب، كما فعل ابن قنفذ وابن هيدور[1] الذي نقرأ له العبارات التالية[2]:

1- "واعلم أن الحساب هو أصل العلوم وأول المعارف (...) فلذلك جعل مفتاح العلوم ومقدما على سائرها".

2- " وهو متقدم الوجود كتقدم العقل على جميع الأشياء.(...) فلذلك نقول: أن علم العدد من الإفاضة العقلية والتأييدات الالهية".

3- " فلذلك صارت العلوم تابعة له وهو أصل لها كلها وهي فروع له، وهو المقول الذي تفرعت منه المقولات".

فهل يظل علم الحساب بعد كل هذا مجرد علم أول من العلم الأوسط من العلوم الفلسفية ؟ وهل يبقى لعلم التناسب من شرف إلا شرف الانتساب إلى علم الحساب؟. وهل يرقى إلى منزلته الاونطولوجية وسموه الابستمولوجي علم، وهو الأصل والابتداء، وإليه الغاية والانتهاء، وهو "هلال العارفي، ومصباح المتفلسفين، وهو مبدأ كل مقال، وإليه مآل كل حال"[3] ؟!.

فذلكم هو الإطار العام الذي يفسر تأثير البعد العقدي في مفهوم الواحد ومشتقاته وعلاقاته المفهومية للكتابات الرياضية عند علماء الرياضيات بالغرب الإسلامي. فكيف السبيل إلى بيان ذلك التأثير من خلال المدخل المفهومي؟

1 ــ إن عبارات ابن هيدور عن الأهمية الدينية لعلم الحساب، وخاصة الفقرة المخصصة لدخول الحساب في أكثر المسائل الشرعية، متطابقة باللفظ مع عبارات ابن قنفذ في حط النقاب (ينظر: ابن قنفذ القسنطيني، **حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم: 1678، ورقة 1و-1 ظ).

2 ــ **تحفة الطلاب**: مخ الفاتيكان، 1403، 3و - ظ3.

3 ــ **تحفة الطلاب**: 3 ظ

2. مفهوم الواحد وإطاره العقدي: المدخل المفهومي

2. 1. من العدد إلى الواحد

إن كان علم العدد على تلك المنزلة الرفيعة من التشريف العقدي والعلمي، فلماذا يحكم ابن خلدون على موقعه في مصنفات المتأخرين بالتدني، فيقول بأنه "عندهم مهجور؛ إذ هو غير متداول ومنفعته في البراهين لا في الحساب، فهجروه لذلك بعد أن استخلصوا زبدته في البراهين الحسابية، كما فعله ابن البناء في كتاب رفع الحجاب "[1]؟؟

الحقيقة أن نظرية الأعداد عندهم كما عند المشارقة لا تقل غنى عن جميع الفروع الرياضية في شيء. فقد تطورت نظرية الأعداد إلى أبعد حد بفضل الجبر وحركة "الحسبنة"[2]. وإنما ترك من نظرية الأعداد ما كان مفتوحا على الأعمال السحرية، أعني الاشتغال المفرط بخواص الأعداد وتأثيراتها في سلوكات البشر ومصائرهم، وهي مذمومة اعتقادا. وهو ما أشار إليه ابن البنا بنفسه في رفع الحجاب بعد عرضه لنظرية التوافيق حيث قال: "وتركت من هذا الباب أعداد الوفق والأعداد المتحابة، فإنه لا جدوى لها في العلوم"[3]. وقد يكون ما تُرِك منها هو ما كان مرتبطا بالتقاليد الأرثماطيقية عند الفلاسفة

---

1 ــ ابن خلدون **المقدمة**، مصدر سابق، ص 482 . وينظر بصدد هذه الأطروحة عند المحدثين:

A. Youschkelevitch, **Les Mathématiques Arabes**, trad. de K. Jaouiche et M. Cazenave, Paris, Vrin, 1976.

2 ــ ذلك ما ذهب إليه رشدي راشد عام 1982 حين نشر بعض النصوص عن الأعداد المتحابة، منها: فقرات من من رفع الحجاب ومن كتاب التمحيص لابن هيدور. وقال بأن نظرية الأعداد توسعت وتطورت بفضل الوسائل الجبرية التي ابتدعها الكرجي ومدرسته في دراسة الأعداد وخصائصها. مما ساعد على ظهور فصل جديد في نظرية الأعداد لم يكن معروفا من قبل بهذا الاتساع ولا بهذه الصورة، فضلا عن أسلوب جديد في النظر والبرهان سيكون هو أسلوب نظرية الأعداد فيما بعد، حتى سنة 1640م على الأقل. ينظر:

R. Rashed, **Matériaux pour l'histoire des nombres amiables et de l'analyse combinatoire**, *Journal for the History of Arabic Science*, 6 (1982), p. 209-278.

وأيضا: رشدي راشد: **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، ترجمة حسين زين الدين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2004م، ينظر مثلا ص: 299-348.

3 ــ **رفع الحجاب**: ص 242.

المتقدمين كابن سينا، كما قال ابن خلدون. ولكن الثابت في الحالين، هو أن المتأخرين استخلصوا من الأرتماطيقا زبدتها في البراهين الحسابية كما فعل ابن البنا في رفع الحجاب، حسب عبارة ابن خلدون أيضا. وهي إشارة تؤكد، من طرف خفي، أننا لسنا أمام هجر سلبي لنظرية الأعداد، بل أمام توسيع لها وإغناء! فقد كان هناك مسلكان أساسيان على الأقل سار فيهما تطوير نظرية الأعداد عند الرياضيين المغاربة المتأخرين كابن منعم العبدري والبنا المراكشي وشراحه هما: التحليل التوافيقي ونظرية الجبر. ولكليهما فوائد لا تحصى في حل إشكالات علمية وعملية تمتد من صياغة المعجم العربي إلى أركان الدين ونوازل الفقه، كما يتبين من تطبيقات ابن منعم للتحليل التوافقي وابن البنا للمجالين الجبري والتوافقي معا. فما هو نصيب مفهوم الواحد من تعريف العدد ومنزلته الوجودية؟

أولا ــ تعريف مفهوم العدد:

عرف ابن البنا بقوله: "العدد ما تآلف من الآحاد"[1]. ومعلوم أن هذه العبارة التي يفتتح بها ابن البنا كتابه التلخيص، كانت موضوعا لانتقادات وتفسيرات دفعت بصاحبها إلى إضافة استدلال فلسفي عليها في رفع الحجاب، يعللها، وينتقد مخالفيه فيها، وإن كان، هو نفسه، لم يرها مستوفية لشروط الحد المنطقي التام. ثم يقدم شارحه ابن هيدور التادلي تعريفين آخرين للعدد، يتوفران في الظاهر على الشرط الصوري للحد (أي وجود الجنس والفصل). أولهما: أن العدد هو المؤلف من الوحدانيات (فالمؤلف جنس، والوحدانيات فصل). والثاني: أن العدد هو الكمية المتكثرة المؤلفة من الوحدانيات. (فالكمية: جنس عال بعيد، والمتكثرة المؤلفة من الوحدانيات: فصل)[2].

1 ــ **تلخيص أعمال الحساب**، ابن البنا المراكشي، نشر بتحقيق وترجمة فرنسية، للدكتور محمد سويسي، منشورات الجامعة التونسية، 1969، ص 39.

2 ــ نفسه، 19/1.

فتبين لهذا أن لمفهوم الواحد والأحد والوحدانيات وظسفة أساسية في رسم العدد.

ثانيا ــ العدد ومترلته الوجودية:

إن غياب وجود حد حقيقي للعدد، جعل ابن البنا يصرح في رفع الحجاب بأن حدود العدد مجرد "تنبيهات على ما في النفس، مثل التنبيه بالأمثلة والأسماء المترادفة"[1]. ويبدو أن ابن هيدور، وابن البنا قبله، يجعلان العدد تجريدا نفسيا من الأشياء المحسوسة، مما جعل الموجودات الرياضية نماذج **تمثل** الفكر وتقربه، **لا مثالا أفلاطونيا**، ولا **عددا فيثاغوريا**. بمعنى: أن الأعداد نفسها ليست جواهر بها قوام الموجودات، على الرغم من أن الصانع قد جعل لها تأثيرات في عالم ما تحت القمر. وهو انحراف عقدي انزلق إليه بعض تلامذة ابن البنا تحت تأثير نزعته الصوفية. ولكن يزكي عدم اعتبار الأعداد مثلا ولا جواهر موقف ابن هيدور التادلي من مفهوم اللانهاية، حيث يحصر اللامتناهي في العدد دون الوجود، كما سيأتي. لأن في هذا الحصر دفاعا عن مبدأ المباينة بين "الواحد" الأحد الصمد وبين كل "واحد" من خلقه.

لذلك، فإن المبرر الذي يقدمه ابن هيدور، في التمحيص، لمراتب الأعداد، أي لمشكل الأسس غير العشرية للأعداد، لا يتعدى كونه من باب "الوضع"، و"الاختراع" و"قرب المأخذ"[2]. أما في تحفة الطلاب، فوجود تسعة أعداد لا أقل ولا أكثر مَرَدُّهُ إلى أن العالم جوهر وعرض، والعرض تسعة أجناس، وذلك تبعا لموقف ابن البنا في رفع الحجاب[3]. إنه مبرر فلسفي يعلل حكمة الوضع والاختراع.

وأخيرا، فإن الرسم الذي ارتضاه ابن البنا لمفهوم العدد، وهو أنه "ما تآلف من الآحاد"، قد استدعى من شراحه الكلام في مفهوم الوحدة والواحد. وقد كان ابن

1 ــ **رفع الحجاب**: ص 201

2 ــ وهي الاصطلاحات التي يستعملها ابن هيدور في **التمحيص**: 1/33-34.

3 ــ **رفع الحجاب**: ص 211 .

هيدور في التحفة أكثر توسعا في مناقشة هذا المفهوم، بينما اكتفى في التمحيص بإشارات، نقف على بعض أسسها الاعتقادية، دون الدخول في شجونها الفلسفية، ومساربها الإبستمولوجية.

2. 2. الواحد وصفاته

لهذا المفهوم الإشكالي في التراث الإسلامي وجهان لا تخطئ العين التأثير العقدي فيهما:

(أحدهما) ميتافيزيقي: وله مساقان:

المساق الأول: عقدي فلسفي: يتعلق بكيفية صدور الكثرة في العالم عن الواحد. وقد تنازع القول فيه مذهبان: أحدهما أرسطي دافع عنه ابن رشد، حيث ينكر نظرية الفيض، ويرى أن الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة؛ إذ ههنا موجود واحد له قوة واحدة بها توجد جميع الموجودات[1]. والثاني أفلاطوني دافع عنه ابن سينا فلسفيا في إلهياته، وبرهنه الطوسي رياضيا بتطبيق التحليل التوافقي[2].

المساق الثاني: عقدي كلامي: رغم أن له حضورا فلسفيا في شفاء ابن سينا الذي يحيل إليه ابن هيدور في التحفة تبعا لابن البنا المراكشي. ويتعلق الأمر بالأحدية من حيث هي صفة للواحد. مما يثير إشكالية الوحدة والانقسام، والبساطة والكثرة في ذات الواحد. وهو إشكال موصول بالشق الابستمولوجي الآتي ذكره. ومع ذلك فلم يعره

---

1 ــ ابن رشد: **تهافت التهافت**، تقديم وتعليق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1423هـ/2002م، ص 143. وتمام نقد ابن رشد لنظرية الفيض هو الوجه الثالث من المسألة الثالثة: ص 139 وما بعدها.

2 ــ ينظر بصدد هذا التحليل التوافقي لكيفية صدور الكثرة عن الواحد عند الطوسي:

R. RASHED, **Métaphysique et combinatoire : Ibn Sina, al-Tusi et al-Halabi**, *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, éd. Peeters, 1999, p 61-86.

وأيضا: محمد أبلاغ، **التجديد بين اللغة والرياضيات**، مرجع سابق، ص 95-100

شراح ابن البنا الذين سنمثل لهم بنموذج ابن هيدور في كتاب التمحيص إلا اهتماما عارضا[1].

(الوجه الثاني) إبستمولوجي: يتعلق بمسألة عددية الواحد. وله بدوره امتدادان متداخلان، يرد ذكرهما معا في التمحيص:

الامتداد الأول: عقدي ميتافيزيقي: يقضي بصعوبة القول بعددية الواحد، لأن فيه تعارضا مع النسق العقدي السني القائم على المباينة بين الواحد والعالم.

والامتداد الثاني: رياضي: يقضي باعتبار الواحد عددا، ما دام يخضع لسائر الأعمال الحسابية التي تنطبق على جميع الأعداد.

كيف يحضر مفهوم الوحدة والواحد ـــ إذن ـــ في التمحيص؟ وما هي معالم موقف ابن هيدور من الجوانب الفلسفية والإبستمولوجية المؤسسة لهذا المفهوم؟

1. موارد المفهوم في نص التمحيص:

يعتبر مفهوم الوحدة من أكثر المفاهيم استعمالا في تمحيص ابن هيدور. فقد ذكر 1902 مرة، موزعة حسب الجدول التالي:

الاستعمالات	السياقات	الصيـــغ	التكرارات	المجموع
الاستعمال اللغوي	***	واحد (ة)، أحد، إحدى، آحاد، وحده	568	568
الاستعمال الاصطلاحي	السيـــاق الكلامي	الوحدانية، الأحد، واحد	04	1316
	السياق الفلسفـــي	وحدة، وحدانية، وحدانيات واحد، وحدتان، الأحد اتحاد، يتحدان، تتحد	113	

1 ـــ أما في **تحفة الطلاب** فقد خصص ابن هيدور لهذا الإشكال صفحات كثيرة: 10و – 19و . وينظر عرض هذا المفهوم في التحفة في: أحمد مصلح، **تحفة الطلاب دراسة وتحليل رياضي وتحقيق**، مصدر سابق، قسم الدراسة.

	السياق الرياضي	وحدة، وحدات، آحاد، واحد أحد، إحدى متحد، متحدة، متحدتان، اتحاد اتحدت، تتحد، يتحدان	1199	
المجمـــــــــــــــوع			1884	

يتبين من هذا الجدول أن مفهوم الوحدة استُعمِل في التمحيص بأغلب الصيغ الاشتقاقية الاسمية. لكن السياقات التي ورد فيها تتوزع في الغالب الأغلب بين السياق اللغوي، الذي تصل نسبة موارد اللفظ فيه إلى 30.14 % من مجموع الموارد، والسياق الرياضي الصرف، الذي تبلغ نسبة موارد المصطلح فيه إلى 63.64 %، بينما لا تتعدى نسبة موارد المصطلح في السياق الفلسفي والكلامي 06.21 %. وهي تتوزع بين سياقات عقدية، واستعمالات فلسفية صرفة، كالوحدة والكثرة، وقابلية الوحدة الأصلية للتجزؤ، أو فلسفية رياضية ترتبط بنظرية العدد، وخاصة عددية الواحد، أو كون الواحد علة لوجود العدد.

إن ندرة استعمال المصطلح في السياق الفلسفي أمر مناسب لطبيعة التمحيص، من حيث هو شرح رياضي لأعمال الحساب، كما وردت في تلخيص ابن البنا الذي يخلو من القضايا الكلامية والفلسفية والنقاشات المتصلة بها. وباستثناء لفظ "الوحدانية" الذي استعمل مرة واحدة بمعناه العقدي، من حيث هي صفة لله الواحد، وأحيانا قليلة في سياق رياضي فلسفي (تأليف العدد من وحدانيات مثلا)، فإن السياق الرياضي الخالص يشتمل على كل الصيغ الأخرى للفظ. وهي تنتمي إلى ثلاث مجموعات دلالية:

(1) الوحدة، الوحدات، الآحاد ((Unité(S)).

(2) الواحد، أحد، إحدى، آحاد ((Un(s)). وقد ترد مركبة في: أحدعشر، إحدى عشر.

(3) المتحد (ة)، الاتحاد (Union, Unique)، بصيغ فعلية واسمية. ويتعلـــق الأمر بالنسبة المتحدة، أو اتحاد النسب، كما تقدم في مفهوم النسبة، أو الكسور المتحدة، أو اتحاد الشيء أوالمال في باب المعادلات.

أما في السياق الفلسفي الرياضي، فلم يرد من صيغ هذه المجموعات إلا بعضها. فورد من (1) صيغتا: "وحدة"، و"وحدتان". وورد من (2) صيغتا "واحد" و"أحد". ومن (3) صيغها الفعلية فقط. وهذا التفاوت الكبير كميا وكيفيا في استعمالات المفهوم بين السياقين الرياضي والفلسفي هو من أسباب إشكالية عددية الواحد؛ إذ الواحد مقبول عددا في الرياضيات، الموضوع الأساسي للتمحيص، مع أن الواحد الأصلي ليس عددا.

2. الوحدة والعدد:

يرى بعض الدارسين أن ابن البنا، في تعريف الوحدة، وانتمائها إلى الأعداد، يسير على أصله في تعريف العدد: فلكي لا يتناقض مع تطبيقاته الخاصة التي لا تجعل الواحد عددا، ولا مع الدلالات العقدية للواحد، فإنه يمسك بالتمييز بين الوحدة الدالة على الكثرة، والتي هي عدد؛ موضوع أعمال الرياضيات، والوحدة الأصلية المفارقة للمادة، والتي ليست عددا[1]. أما في تلخيص أعمال الحساب، فيكتفي بالعبارة المشكلة التي عرفت العدد بأنه ما تآلف من آحاد. وهي العبارة التي استدعى ابن هيدور، من ...

1 ــ ذلك ما نحى إليه أحمد جبار مثلا، ينظر:

A. Djebbar, **Quelques remarques sur les rapports entre philosophie et mathématiques arabes**, *prépublication*. P 11-12.

خلالها، موقفَ ابنِ البنا في رفع الحجاب، وبعضا من كلامه عليه في تحفة الطلاب، مما يتعلق بعددية الواحد، وقابليته للتعدد والكثرة.

2. 1. عددية الواحد:

قال أبو بكر محمد بن عياش قبل ابن البنا المراكشي: والواحد العددي بذاته ليس من العدد لأنه علة العدد، والعدد معلول له. وليست العلة من المعلول. فالواحد إذاً ليس من العدد[1]. وعلى الرغم من الخلفية الفيثاغورية[2] لهذا القول، فإن اغلب الرياضيين في المشرق والمغرب كابن للبنا وابن قنفذ وابن هيدور يطبقون على أن الواحد ليس بعدد،

[1] - أبو بكر الحصار: **الكامل في صناعة العدد**، مخطوط خزانة ابن يوسف، مراكش، رقم 313، الورقة 1 و. ويزكي هذا التعريف الذي يقدمه الحصار قوله في **البيان والتذكار**: "الواحد أصل العدد ومبدأه ومنشأه. ثم زيد على الواحد واحد فصار ذلك اثنين، وهو أول العدد، لأن الواحد ليس بعدد" (**البيان والتذكار**، مخ الخزانة العامة بالرباط، رقم 917 ق، ص 2). والحصار يساير في ذلك تقليدا يونانيا تم تثبيته من قبل الرياضيات العربية.

2 ــ يبدون أن صورة فيثاغورس عند مؤرخي الأفكار المسلمين كالشهرستاني وغيره كان تسمح بالأخذ بآرائه دون تحفظ في الغالب. لقد كان ينظر إلى الرجل نظرتهم إلى موحد تتطابق عقيدته مع الإطار العقدي السني. قال الشهرستاني: فيثاغورس ابن منسارخس من أهل ساميا وكان في زمان سليمان النبي ابن داود عليهما السلام قد أخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل الرصين. ثم ذكر قوله في الالهيات فقال: قال إن الباري تعالى واحد لا كالآحاد ولا يدخل في العدد ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس، فلا الفكر العقلي يدركه ولا المنطق النفسي يصفه فهو فوق الصفات الروحانية عير مدرك من نحو ذاته وإنما يدرك بآثاره وصنائعه وأفعاله، وكل عالم من العوالم يدركه بقدر الآثار التي تظهر فيه صنعته فينعته ويصفه بذلك القدر الذي يخصه من صنعته... وهداية الإنسان مقدرة على الآثار التي فطر الإنسان عليها فكل يصفه من نحو ذاته ويقدسه عن خصائص صفاته. ثم قال الوحدة تنقسم إلى وحدة غير مستفادة من الغير وهي وحدة الباري تعالى وحدة الإحاطة بكل شيء وحدة الحكم على كل شيء وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها وإلى وحدة مستفادة من الغير وذلك وحدة المخلوقات. ينظر: كتاب الملل والنحل، الشهرستاني: الجزء 2، صفحة 74.

وإنما هو أصل العدد، والعدد راجع إليه. ويسند ابن هيدور ذلك بالخلفية العقدية التي يلخصها النحوي المقرئ ابن ديسم (ت 323 أو 324هـ/1226 أو 1227م) في نظمه السابق الذكر، والذي مفاده أن الأعداد وإن كثرت فهي ترجع إلى الواحد، رجوعَ الخلق إلى خالق واحد[1]. لكن، كيف يكون هذا الرجوع على المستوى العقدي؟ هل يتم تبعا لنظرية الخلق الكلامية، أم لنظرية الفيض الأفلاطونية؟ أم لنظرية العلل الأرسطية؟

الجواب على هذا السؤال لا نجد له أثرا بيِّنا في التمحيص. ولكنه حاضر في تحفة الطلاب. واستعمل فيه ابن هيدور لفظ الفيض، وقال: إن أول ما أبدعه الله الواحد سبحانه هو **واحد** ـــ بدون ألف التعريف ـــ، فكان "هو أول موجود فاض منه الوجود، فكان الموجود الذي لم يتقدمه وجود شيء الواحد الذي هو بمنزلة واحد العدد. وهو الإبداع الأول. والآخر ـــ بإثبات الألف ـــ هو المبدع سبحانه"[2]. وبيِّنٌ أنها رؤيةٌ مخالفة لمعطيات رفع الحجاب، لأنها مُشْرَبَةٌ بلون فيثاغوري تخففه كلمة "الإبداع". وذلك لأن أول ما أبدعه الله هو "واحد العدد"!

أما في التمحيص، فيقفز ابن هيدور على العلاقة بين الواحد (الله) وبين واحد (الواحد العددي)، إلى العلاقة بين هذا الواحد العددي وبين الأعداد الأخرى، مستعملا لفظ "العلية" الذي استعمله أبو بكر الحصار (ت ق 12م) قبل ابن البنا وابن هيدور ـــ سيرا مع تقليد يوناني تم تثبيته من قبل الرياضيات العربية ـــ حين قال بأن الواحد العددي بذاته ليس من العدد، لأنه علة العدد، والعدد معلول له[3]. وهو ما يعيدنا إلى إشكالية الوحدة والكثرة، ولكن من زاوية قابلية الواحد للتكثر، لا من زاوية صدور الكثرة عن

1 ـــ **التمحيص**: 17/1.

2 ـــ **تحفة الطلاب**: 12 ظ.

3 ـــ ينظر موقف الحصار في: **الكامل في صناعة العدد**، مخطوط خزانة ابن يوسف، مراكش، رقم 313، الورقة 1 و. وأيضا **البيان والتذكار في علم مسائل الغبار**،مخ الخزانة العامة بالرباط، رقم 917 ق، ص 2.

الواحد. وكلاهما يضرب في الجذور العقدية والفلسفية بحظ وافر. فالغاية من العودة إلى الحصار وابن البنا من قبل ابن هيدور هي رفع الكثرة عن الواحد الأصلي؛ إذ القول بأن الواحد ليس بعدد لا يقصد به إلا ذلك الواحد الأصلي، أي الواحد إذا اعتُبِرَ من جهة عدم عُروض الكثرة له بوجه من الوجوه، ولا أخذ في مادة. وإلا كان عبارة عن وحدة عددية ضمن مركب عددي . مثل: 5 × 3 = 15، فكل واحد من الثلاثة خمسة، وكل واحد من الخمسة ثلاثة، ولأن كل عدد فهو عدد واحد، والواحد مؤلف من آحاد، وهو بهذا الاعتبار عدد. فالواحد يقال على جهتين:

ـــ جهة الحقيقة: الواحد هو ما لا جزء له.

ـــ جهة المجاز: الجملة يمكن أن تسمى واحدا. مثل: عشرة واحدة، ومائة واحدة، وألف واحدة.

بهذا المعنى، يكون كل عدد واحدا، وليس كل واحد عددا، كما نص على ذلك ابن البنا في رفع الحجاب. ولا يبدو من الدقة القول بأن هذا النص يحمل صيغة جديدة في تحديد طبيعة الأسس الرياضية[1]، لأن تمييز ابن البنا بين العدد من حيث هو مأخوذ في مادة أو مجرد عنها، هو مجرد تطبيق للنظر السينوي في الموضوع الرياضي، عامة، وامتداد لمفهومه الفلسفي للواحد، كما نص عليه في الإلهيات من شفائه. وهذا نظري عقدي آخر، وهو ما نبه عليه ابن هيدور في **تحفة الطلاب** فقال في سياق شرحه لموقف ابن البنا من الواحد: "وقد تابع في هذا القول مذهب الفلاسفة في كونه علة وهو مرجوح عندي"[2]. ويؤيد ذلك خلاف ابن البنا مع أستاذه القاضي الشريف المراكشي

1 ـــ كما يرى الباحث عبد العزيز عثماني في: "**خصائص الاستدلال في تناول مفهوم الواحد بين الرياضيات وعلم ما بعد الطبيعة**"، ضمن: **آليات الاستدلال في العلم**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص84.

2 ـــ **تحفة الطلاب**، مخ الفاتيكان، رقم 1403، 13 و.

الذي كان يعتبر الواحد عددا، معارضا بذلك مذهب القرافي. ذلك الخلاف الذي يذكره ابن قنفذ، ويرده إلى اضطراب أوقليدس نفسه[1].

إن اعتبار الواحد الأصلي ليس بعدد يقرره ابن هيدور رياضيا، كما قرره فلسفيا. أما التعليل الرياضي الرياضي لكيفية نشوء باقي الأعداد من الوحدة الأصلية، فقدتم في التراث الرياضي المشرقي، ظهر بظهور نظرية الجبر مع الخوارزمي الذي قال: وإني لما نظرتُ في ما يحتاج إليه الناس من الحساب وجدتُ جميع الأعداد إنما تركبتْ من الواحد، والواحد داخل في جميع الأعداد. ووجدتُ جميع ما يلفظ به من الأعداد ما جاوز الواحد إلى العشَرة يخرج مَخرَجَ الواحد، ثم تثنى العشرة وتُثَـلَّـثُ كما فُعِلَ بالواحد فتكون منها العشرون والثلاثون إلى تمام المائة. ثم تثنى المائة وتثلَّثُ كما فعل بالواحد وبالعشرة إلى الألف، ثم كذلك تردد الألف عند كل عقد إلى غاية المُدْرَكِ من العدد[2].

وهو ما فصله ابن هيدور من جهتين:

الأولى: في تعليل سبب قسمة الأعداد كلها إلى زوج وفرد، مستعملا لفظي **التولد والتكرار**، فيقول[3]: " جميع العدد ينقسم إلى زوج وفرد لأن جميع الأعداد إنما يتولد من الوحدة، وتولدها إنما يكون بتكرير الوحدة (...) فأول الأعداد فرد ثم تكرر الوحدة بأن يضاف إليها وحدة أخرى مثلها، ثم وحدة أخرى وكذلك دائما".

والثانية: في تعليل مراتب الأعداد ووضع الأسماء عليها، حيث يستعمل ألفاظ **التكرار والنمو والتزايد**. فبما أن المعدودات كثيرة، فقد تم وضع آحاد من العدد قليلة، فكان " أولها: الأحد، الذي سموه في نموه واحدا، وأقاموه علة لوجود العدد، ينمى به

1 ــ **حط النقاب**، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم: 1678، الورقة: 5 ظ.

2 **الخوارزمي** (محمد بن موسى)، **كتاب الجبر والمقابلة**، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968، ص: 15-21.

3 ــ **التمحيص**: 22/1.

العدد، وليس هو عددا. ثم زادوا إليه واحدا آخر، فسموا الجملة: اثنين، وجعلوه أول العدد. ثم زادوا إليه واحدا آخر، وسموا ذلك ثلاثة (...)"[1].

ويذهب في تحفة الطلاب إلى النص على البعد العقدي المؤثر على ووظيفة الواحد في نظرية العدد، فيقول:

فالموجودات كلها شفع ووتر، ولعموم هذا أعني وجود واحد العدد ثم شافعه ثم وترهما، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**من قال في دبر كل صلاة وحين يأوي إلى فراشه سبحان الله عدد الشفع والوتر وكلمات ربي الطيبات المباركات ثلاثا، والحمد لله عدد الشفع والوتر وكلمات ربي الطيبات المباركات ثلاثا، ولا إله إلا الله عدد الشفع والوتر وكلمات ربي الطيبات المباركات ثلاثا كن له نورا في قبره ونورا على الجسد حتى يدخل الجنة**). فالموجودات كلها شفع ووتر، والوتر أصله الواحد والشفع أصله الاثنان ثم جميع ما يأتي بعد هذا تركيب عليه بتغاير أسماء على ما يوجبه تغاير الأعداد. والإثنان أول < لـــ > تركيب الواحد والأربعة أصل لتركيب الشفع، والستة أصل لتركيب الوتر ثم ما بعد هذا تركيب عليه.[2]

ثم يتابع وظيفة هذا الواحد بنفحة عقدية بارزة، فيقول[3]:

قال الله جل من قائل: ﴿خلق الله السموات والأرض بالحق إن في ذلك لآيات للمؤمنين﴾[4]. فعليك بتعرف هذا الحق، فلقد لعمري فتحت لك الأبواب وجعلت من اليقين على مثل مخرقة النعم. فإن أضفت أيضا إلى السادس سابعا أوتر شفعه، وصار هذا الوتر عظيم القدر جليل الخطر ذلك لأنه وتر لعدد كله شفع من وتر ووتر من شفع، ولذلك جاءت أكثر رؤوس المخلوقات على عدد الثلاثة والسبعة. وأما الخامس

1 ــ التمحيص: 33/1.

2 ــ تحفة الطلاب: **10** ظ.

3 ــ تحفة الطلاب: **11** و.

4 ــ العنكبوت: الآية 44.

فهو وتر لعدد هو أصل لتركيب الشفع: كل يسبح الله في جهته ويحمده في مقامه، ﴿إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين﴾[1].

وهكذا دواليك حتى اسم المائة المشتق من اسم الماء المخلوق عنه كل شيء حي[2]، إلى الألف، وإلى ما لا نهاية. يظل "سريان الوحدة بالوتر كما تراه. على ذلك أوجد أفعاله وأظهر لنا صنعه في الدنيا والآخرة، وعلى ذلك شرع شرائعه وأعلمنا من عدد أسمائه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (**إن لله / تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة وتر يحب الوتر**)"[3].

لذا فألفاظ **التولد والتكرار، والنمو، والتزايد**، لا توحي ـــ على المستوى العقدي ـــ بشيء من الانتقال الفيضي بين وحدانية الواحد الأصلي وتكثر الأعداد. ومع ذلك فإن حدوث التولد والنمو بواحد فواحد من الواحد الأصلي، قد يتضمن التزاما بالشرط الوجودي للفعل الفيضي، وهو: ألا يخرج عن الواحد إلا واحد. ولكن ما يستبعد التأويل العقدي الفيضي لهذا المبدأ الرياضي ـــ في التمحيص على الأقل ـــ هو أن وجود المفاهيم الرياضية بالقوة لا يقتضي بالضرورة وجودها بالفعل، كما سيأتي.

2. 2. انقسام الواحد:

يترتب على القول بأن الواحد ليس بعدد استحالةُ قسمة الواحد أو تجزئته، وذلك "لأن الوحدة الأصلية لا تتجزأ ولا تقبل القسمة بوجه من الوجوه"[4]. وبما أن الكسر هو نسبة عدد إلى الواحد، فإن هذه النسبة مجاز لا حقيقة. فالواحد المتجزئ على

1 ـــ الأنبياء: الآية 106.

2 ـــ تحفة الطلاب: 11 و.

3 ـــ تحفة الطلاب: 11 و-11 ظ.

4 ـــ التمحيص: 20/1.

الحقيقة إنما هو العدد المعدود بالوحدة لا الواحد الذي هو أول العدد[1]. ولذلك، كان الفرق بين الزوج والفرد هو: تميز الفرد بوجود "وحدانية" في وسطه لا تقبل القسمة[2].

ويؤول مفهوم الواحد في الكسور إلى مفهوم النسبة. ولهذا فإن نسبة الجزء أو الأجزاء في مجال الكسور لا تكون إلا إذا اختلف طرفا النسبة وكان البسط أصغر من المقام، فإذا كان a وb عددين، مع $a \neq b$ و $a < b$ فإن قسمة a على b هي كسر، وصورته هي: $f = \frac{a}{b}$. أما إذا كان $a = b$ فإن النسبة لا تكون نسبة جزء إلى جزء، وإنما تتحد، فيكون: $\frac{a}{b} = 1$. وإذا كان $a > b$ فلا تسمى الصورة $\frac{a}{b}$ كسرا وإنما هي نسبة الضعف أو الأضعاف[3]. ولذلك كانت قسمة الكسور أو تسميتها هي معرفة ما يجب للواحد الصحيح فيها. فقسمة: $\frac{1}{2}$ على $\frac{1}{4}$ تعني كم يجب للواحد إذا وجب النصف لربع. فالجواب هو 2[4].

ولا تقتصر علاقة مفهوم الوحدة بالنسبة على مجال الكسور، بل عام بالصحيح والجذور ايضا. لأن العدد قسمان: منطق وغير منطق. فالمنطق هو الذي تُعلَم نسبته إلى الواحد، من صحيح أو كسر أو مجموعهما، وغير المنطق، أي الجذر، هو الذي لا تعلم نسبته إلى الواحد[5]. كما أن الألقاب الثلاثة في الجبر، وهي: الشيء والمال والكعب؛ لما كانت مأخوذة من الهندسة، وكانت كما متصلا غير معلوم الوحدات، فقد وجب في معرفة كل واحد منها أن يقابلوه بالكم المنفصل الوحدات، المعلوم النسبة إلى الواحد"[6]. بل إن عمل الجبر، الذي صدَّر به ابن البنا قسم الجبر والمقابلة من تلخيصه، هو، حسب

1 ــ نفسه.
2 ــ نفسه: 21/1.
3 ــ نفسه: ج2/ ص1.
4 ــ التمحيص: 16/2.
5 ــ نفسه: 21/2، 40.
6 ــ نفسه: 112/2.

ابن هيدور: "خاص بجبر كسور هذه الأنواع الثلاثة إلى الواحد، أو بحطها إليه إن كانت أكبر منه"[1].

لمبدأ استحالة تجزئة الواحد عند ابن هيدور وجهان: أحدهما رياضي، والثاني عقدي وفلسفي:

أ ــ الوجه الرياضي:

وهو أن الواحد بالنسبة للأعداد ليس كالنقطة بالنسبة للخط. "لأن النقطة ليست جزءا للخط، فيمكن أن تكون نهاية للقسم الأول، ومبدءا للقسم الثاني. وبهذا تفترق الكمية المتصلة من المنفصلة. وأما العدد فمن الكمية المنفصلة فالواحد الذي هو وسط العدد الفرد إن عددته من القسم الأول كان أكثر من الذي يبقى من القسم الثاني، ولا يمكنك أخذه مرة أخرى مع القسم الثاني، لتكرار الوحدة مرتين"[2]. فالواحد الذي يتوسط العدد الفرد لا ينقسم. فهذه "الوحدانية" التي لاتدخل في القسمة"[3]، هي التي تميز الفرد عن الزوج. بينما النقطة ليست جزءا كميا منفصلا يتوسط الخط، بل هي نهاية أو بداية له. وهذا ما يعود إليه ابن هيدور في كلامه عن الاصطلاحات المستعملة في الجذور؛ إذ اسم الجذر واسم المربع ليسا بحقيقة في الكم المنفصل، بل على جهة المجاز والتشبيه بالكم المتصل الذي هو الخط والسطح والجسم، وهي مبادئ الهندسة، لأن المربع هو الذي تحيط به أربعة أضلاع، والضلع هو الخط المستقيم الموضوع على مقابلة أي النقط فرضت. وليس في العدد ذلك، لأن العدد كله مركب من تزايد الوحدة، فهو كَمٌّ منفصل، ليس فيه ضلع ولا مربع[4]. فالوحدة ههنا أشبه بالخط لا بالنقطة. ووجه الشبه

1 ــ نفسه: 109/2.

2 ــ التمحيص: 21/1.

3 ــ نفسه: 21/1.

4 ــ نفسه: 22/2.

بينهما في هذا السياق قابليتهما للخضوع لعمليات الجمع والضرب. وأما تجزئة الواحد الأصلي بذاته فغير ممكن.

ب ــ الوجه العقدي الكلامي: وهو الإقرار بمبدأ الجزء الذي لا يتجزأ، أو نظرية الجوهر الفرد التي ناقشها ابن البنا في رفع الحجاب وابن هيدور في تحفة الطلاب[1]. وهي من أوسع القضاي العقدية الداخل في دقيق علم الكلام. ففي مقدمة الكسور، يناقش ابن هيدور مثلا تجزئة الواحد في الذهن والخارج. ويستعير فيه كلام ابن البنا في رفع الحجاب[2]، حيث يرى أن الجزء من أجزاء الواحد الصحيح، إذا نظر إليه من جهة ما هو جوهر خارج النفس كان العقل يأخذه إما باعتباره جزءا مضافا للجملة، وهذا اعتبار ذهني مرتبط بالاعتبارات النظرية للعدد، وإما من جهة كونه بعض هذه الجملة، وهذا اعتبار خارجي محسوس. فلهذا يقع التصديق بالملزوم الذي يوجد خارج النفس وإن خالفه اللازم. لهذا فإن القسمة اللامتناهية للعدد يمكن تصورها في الذهن، ولا يلزم من ذلك قسمة لامتناهية للجسم المادي في الخارج. وبالمقابل، عندما يقسم الجسم إلى أجزاء لا ينعدم مفهوم الواحد، لأن الجسم قابل للاتصال والانفصال؛ ومن ثم فمفهوم وحدة الشيء في الخارج ووحدة أجزائه في الجوهر لا يتساويان. ومثال ذلك: أن الدينار غير مساو لربع الدينار، وإن اتفقا في وحدة جوهرية، فكلاهما وحدة نقدية. إذن, فالجسم المحسوس، حسب التمخيص، بخلاف الاعتبارات النظرية للعدد، لا يقبل الانقسام بالفعل إلى ما لانهاية. وهو أمر سيعيد ابن هيدور النظر فيه في تحفة الطلاب، كما سيأتي في مفهوم اللانهاية. فكيف عرض الرياضيون المغاربة لهذا المدخل المفهومي انطلاقا من نموذج نص التمحيص لابن هيدور التادلي؟

---

1 ــ ينظر مثلا: **تحفة الطلاب:** ورقة 78 و وما يليها.

2 ــ **التمحيص:** 2/3-4، ولزيادة نظر في علاقة الواحد بالكسور يراجع: محمد أبلاغ، قسم الدراسة الفلسفية من **رفع الحجاب:** ص 86-90.

2. 3. من الواحد إلى اللانهاية

رغم قلة موارد هذا المفهوم في نص التمحيص مقارنة بالمفاهيم السابقة، فإن النقاشات عن اللانهاية التي صاحبت معالجة متتاليات الأعداد الصحيحة والأعداد الجبرية وامتدت إلى قضايا فلسفية وكلامية، وكما كانت عبارة التلخيص لابن البنا المراكشي المتعلقة بتعريف العدد بأنه ما تألف من أحاد، منطلقا لتجديد النظر في مفهوم العدد والوحدة، فقد كان قوله في التلخيص: "العدد يتزايد إلى غير نهاية"[1]، منطلقا آخر لمناقشة هذا المفهوم في سياقات متعددة: بعضها رياضي مرتبط بالعدد والهندسة، وبعضها فلسفي وعقدي مرتبط بوجود اللانهاية، وبقضية الجزء الذي لا يتجزأ. فكيف يحضر هذا المفهوم في التمحيص كما وكيفا ؟

2. 3. 1. موارد مفهوم اللانهاية في كتاب التمحيص:

ورد لفظ اللانهاية بمختلف صيغه واشتقاقاته 69 مرة، تتوزع استعمالاتها المختلفة تبعا للجدول التالي:

الاستعمالات	الصيغ والاشتقاقات			التكرارات
الاستعمالات اللغوية	صيغ الإثبات		نهاية، منتهى انتهى	06
	صيغ النفي		لانهاية	03
	السياق	الإثبات	نهاية، منتهى ينتهي	17

1 ــ تلخيص أعمال الحساب، ص 39

الاستعمالات الاصطلاحية	الرياضي	النفي	غير نهاية، لا تتناهى لا ينتهي، لا تنتهي	07
	السياق الفلسفي	الإثبات	نهاية، تناهي، متناهي، متناهية ينتهي	15
		النفي	لانهاية، عدم نهاية، غير نهاية، عدم تناهي، غير المتناهي لا يتناهى، لا تتناهى، لا ينتهي	21
المجمـــــــــــوع				69

يقدم هذا الجدول معطيين أساسيين يجعلان موقع مفهوم اللانهاية مختلفا عن جميع المفاهيم السابقة:

الأول: هيمنة الاستعمالات الفلسفية والعقدية لمفهوم اللانهاية على باقي الاستعمالات اللغوية والرياضية. حيث تصل نسبة موارده فيها إلى 52.17 % من مجموع موارد المفهوم. بينما لا تمثل باقي الاستعمالات مجتمعة إلا 47.82 % يمثل فيها السياق الرياضي 34.78 % والسياق اللغوي 13.04 %. وهذا الأمر يقدم دلالة إحصائية ظاهرة على أن الاشتغال بمفهوم اللانهاية في أعمال الحساب تفرضه ضرورات العقلانية الفلسفية أكثر مما تفرضه عقلانية الضرورات التقنية لأعمال الحساب.

الثاني: وجود علاقة عكسية في المقارنة بين استعمال صيغ النفي والإثبات في السيـــاق الفلسفـــي وفي السياقين اللغـــوي والرياضي. ففي السياق الفلسفـــي نلاحظ أن:

النفي (30.43 %) > الإثبات (21.73 %)

بينما تنعكس النسبة في السياقين الآخرين فيكون:

الإثبات (23.95 %) > النفي (10.41 %)

وهذه الملاحظة الإحصائية تدل على أن هذا المفهوم لا يأخذ بعده الإشكالي الفلسفي إلا مع " نفي النهاية " وهو أمر معلوم من تاريخ العلوم الرياضية بالضرورة. فرغم الأهمية التقنية للانهاية في بعض الأبواب الرياضية الا أن حضوره فيها كان دوما سببا في إثارة نقاشات تفرضها العقلانية الفلسفية, أما إثبات النهاية ـــ عدديا و هندسيا ـــ فلم يكن محط نزاع. ويبدو أن لكل ذلك خلفيات عقدية بارزة، تتعلق بطبيعة المحدثات، ومباينتها للخالق المدبر الحكيم.

2. 3. 2. مشكلة اللانهاية و العقلانية الفلسفية من خلال التمحيص:

تتضمن مشكلة اللانهاية في الفلسفة الرياضية لابن هيدور, من خلال التمحيص, شقين متكاملين موصولين معا بالخلفية العقدية السنية, أحدهما: موصول بقضية تزايد العدد إلى غير نهاية, و يتعلق بوجود اللانهاية بين القوة و الفعل. والثاني: موصول بمفهوم "الوحدة الأصلية", ويتعلق بالقسمة اللامتناهية للعدد وقضية الجزء الذي لا يتجزأ. وكلاهما من امتدادات مشكلة الوجود الخارجي للكائنات الرياضية.

أولا ـــ لانهائية العدد:

يظهر تأثير البعد العقدي في مفهوم الواحد، من هذه الزاوية، في أول عبارات "الحمد", في افتتاح التمحيص, حيث يستعمل ابن هيدور اللانهاية العددية, فيقول ابن هيدور: "نحمده حمدا لا نهاية لعدده, و نشكره شكرا لا انقضاء لأمده"[1]. وهو قولٌ فيه تنبيهٌ على اعتبارين يؤيدان وجود اللانهاية وأهميتها في مجال العلوم الرياضية:

أولهما: إذا كانت النهاية تقتضي الوقوف عند "حد" ما، فالنهاية لا حد لها. وهو أمر ينطبق على الأعداد أو المقادير الرياضية؛ إذ ليس لها حد (Limite) . لذلك يتوالى "الحمد" توالي العدد الذي لا نهاية له.

---

1 ـــ **التمحيص:** 1/1. وأيضا فابن هيدور يختم السفر الثاني الأخير من كتابه بما ختم به السفر الأول منه، وهو قوله: ولواهب العقل الحمد بلا نهاية والشكر بلا غاية (**التمحيص:** 156/1، 143/2).

والثاني: إذا كان انقضاء الأمد نهاية للزمان, فإن "امتداد" الشكر امتداد لانهائي في زمنه, إذ ليس له "حد" فينقضي عنده. وهو أيضا مفهوم على ضوء المحور العددي, لا على ضوء الحركة الفيزيائية, لأن الله هو وحده "المنفرد بالعزة الأبدية"[1].

في سياق هذا "المحور العددي" يرى ابن هيدور ــ تبعا لتقليد رياضي قديم ــ أن الأعداد الطبيعية تتوالى على هذا المحور بلانهاية . وهو مقتضى قوله: إن العدد يتزايد إلى غير نهاية، فالعدد من طبيعته قبول التزايد و النمو أبدا لا إلى نهاية, سواء في تواليها أو في مراتبها[2]. وسواء في آحادها أو عشراتها ومئيها, وسواء في صحيحها أو في أجزائها الكسورية[3]. فإذا كان الأمر كذلك, فإن الإشكال كما يصوغه ابن هيدور هو: كيف يفهم عدم نهاية العدد مع أنه موجود في العالم, والعالم متناهي, ودخول ما لا يتناهى في المتناهي محال؟

يثير ابن هيدور هذا الإشكال في سياق مراتب العدد, ويعالجه هناك من جهتين: إحداهما وجودية و الأخرى لغوية.

أ ــ الجانب الوجودي: كيف يفهم عدم نهاية العدد مع أنه موجود في العالم، والعالم متناهي، ودخول اللامتناهي في المتناهي محال؟

الجواب الذي يقدمه **ابن هيدور** هو: أن لانهائية العدد إنما تكون في الوجود الذهني للعدد لا في الوجود الخارجي. فإن قيل: لا فرق بين الخارجي والذهني في نهاية العدد، وما يلزم في الخارج من المحال في عدم نهايته، يلزم كذلك في الذهن، لأنه قائم بنفس الإنسان الجزئي، ونفس الإنسان الجزئي متناهية، ويستحيل أن يحيط المتناهي بغير المتناهي، فلا يلزم عدم نهايته، لا في الذهن ولا في الخارج. فإن الجواب الذي يقدمه ابن

---

1 ــ نفسه: 1/1.

2 ــ فحسب **التلخيص**: للعدد ثلاث مراتب هي: الأحاد (من 1 إلى 9) والعشرات (من 10 إلى 90) والمئات (من 100 إلى 900)، ثم يعود الدور. وعلة ذلك تزايد العدد إلى ما لانهاية (**تلخيص أعمال الحساب**: ص 39-40).

3 ــ **التمحيص**: 1/32-33، 36، 3/2.

هيدور هو أن العدد إذن لامتناهي بالقوة لا بالفعل. لأن في قوته ألا يتناهى. وإنما ظهر تناهيه لخروجه بالفعل بواسطة المتناهي الأفعال[1].

ب ــ **الجانب اللغوي**: إذا كان العدد يقبل التزايد إلى ما لا نهاية، وأسماء اللغة محدودة، فكيف تحيط اللغة بالأعداد من حيث التسمية؟

جواب ابن هيدور: يتم اختيار آحاد من العدد قليلة، توضع لها أسماء. ثم يتولد عنها **بالتكرار والاشتقاق** غيرها. لهذا كانت الأسماء الأصلية الموضوعة على الأعداد 12 اسما تشمل كل مراتب العدد الممكنة. وهي كالتالي:

المرتبة الأولى: **الآحاد**: (من 1 إلى 9) وهي **الأصل**، وهي: تسعة أسماء.

المرتبة الثانية: **العشرات** (من 10 إلى 99)، وهي **عقد** لما قبلها: لها اسم واحد، وتكرر الوحدات، وتشتق الأسماء منها.

المرتبة الثالثة: **المئات** (100 إلى 999): وهي **عقد** ثان. لها اسم واحد، وتكرر الوحدات، وتشتق الأسماء منها أيضا.

الاسم 12 هو الألف.

وما بقي يكون بالتكرار والاشتقاق إلى ما لا نهاية[2].

وبهذا يلتقي فعل التكرار والاشتقاق اللغويين مع فعل التزايد والنمو الرياضيين، يبدآن من "أسماء بسائط" توضع على "أعداد أصلية"، ثم يستمران معا إلى ما لا نهاية. فعمد إلى آحاد من العدد قليلة، يحصرها العد، ويحيط بها الحد، وتدرك معرفتها بأقرب تناول، وجعلت مناشئ لأسماء الأعداد، ومبادئ له، إليها يرجع. وسميت بأسماء اصطلح عليها، إلا أنها لما لم تعرف بالمقصود، ألزمت التكرار. فكل عدد ففي مضمونها يتكرر ويتردد، وعليها ينمى ويتزايد[3]. ولا شك أن توليد الكلمات الذي يتم استنادا إلى قواعد

1 ــ التمحيص: 32/1.

2 ــ ينظر: التمحيص: 32/1-33.

3 ــ نفسه: 33/1.

التحليل التوافيقي طريقة أساسية تبين إمكان التحول من الحرف الواحد الأول إلى ما لا نهاية له من الكلمات القادرة على استيعاب جميع المعطيات: وجودية كانت أو عددية.

إن استعمال لفظي القوة والفعل، من قِبَل ابن هيدور، عودة إلى حل أرسطو لمشكل اللانهاية. فقد كان أرسطو واضحا: فهو يفترض اللامتناهي بالقوة ذا الطبيعة الرياضية، ولا يبرر وجود اللامتناهي بالفعل، لأن الكون نهائي، مغلق في الفلك[1]. وسوف يقدم ابن هيدور نفس تصورا عن الفلك المتناهي، في سياق عرضه لنظرية التوافيق ووظيفتها في فهم القرانات النجومية، التي لا تتعدى القرانات السباعية، وهي **نهايتها**، لأن الكواكب السيارة سبعة[2]. فثبت أن الموجودات الخارجية متناهية أنها مخلوقة، وأن لانهائية الأعداد، إنما هي من "النسب الذهنية، ولا تأثير له بحسب الخارج، لأنه صور روحانية غير موجودة للحواس الخارجية"[3]. وبين أن هذا موقف اسمي ستوافق مع الخلفية العقدية التي ينتمي إليها ابن هيدور التادلي وشيوخه من الرياضيين بالغرب الإسلامي. تلك الخلفية القائمة على مهاجمة القول بقدم العلم التي رأى ابن هيدور أن أرسطو كان زعيمها، حيث قال:

"فمن أنكر هذا القدر المشترك الذي هو حقيقة في نفس الأمر وزعم أنه معدوم ووهم مرسل، كما قاله **أرسطو** ونفاه وتبعه على نفيه كثير من **الفلاسفة**. وقوله باطل قطعا لأنه عليه بني مذهبه في القول بالدهر وقدم العالم، وهو في الحقيقة أعني **أرسطو** إمام الدهرية القائلين بقدم العالم وبحوادث لا أول لها، حسبها ثبت ذلك مقررا عنه في كتاب **المقولات**"[4].

1 ــ يستعمل أرسطو لفظ απειρον الدال على معنى اللامحدد واللامحدود l'indéfini, l'illimité.

2 ــ **التمحيص**: 79/1.

3 ــ نفسه: 32/1.

4 ــ تحفة الطلاب: 17و-17ظ.

وهكذا كما كان الواحد هو الأصل كان الصفر هو المبدأ المنسجم مع عقيدة الخلق من عدم. فالصفر من أصوله: الشيء الخالي[1]. وكل شيء ما خلا الله باطل. ولذلك كان وضع الصفر في علم العدد من قبل المسلمين من تأثيرات عقيدة الخلق من عدم. ورسموه على صورة الدائرة الفارغة بخلاف سائر الأرقام التي بني رسمها على قاعدة الزوايا. يقول في تحفة الطلاب عن العدد 10:

"وينبغي أن ترسم صورته في الحس مركبة من صورة الواحد الأول الذي هو أصل العدد ومن صورة دائرة تبنى عن الرجوع لأن المبدأ الأول هو الصفر. فإذا بلغت الآحاد العشرة فهي نهاية أسماء العدد بوضع الحق، فيجب الرجوع إلى المبدأ الأول ويجب التكرار وجوبا عقليا لا يبدل، ﴿كما بدأكم تعودون﴾[2]، ﴿كما بدأنا أول خلق نعيده﴾[3]"[4].

ثانيا ــ اللانهاية والجزء الذي لا يتجزأ:

من المعطيات إلى الإشكال: هناك عدة معطيات رياضية تؤدي إلى إثارة هذا الوجه من إشكال اللانهاية، وأهمها:

أ ــ تنصيف الأعداد وقسمتها، حيث تتصل هذه الأعمال بمفهوم **الواحد**. وهنا يورد ابن هيدور جملة من التعريفات الأرثماطيقية لأعداد زوج الزوج وزوج الزوج والفرد، تدور بمجملها على أن معيار التمييز بينهما هو: انتهاء التنصيف، أي القسمة المتعادلة، فيها إلى **الواحد**، أو إلى عدد لايقبل الانقسام[5].

ب ــ ما يتعلق في نظرية الكسور بالفرق بين الكسر وبين الجزء من أجزاء **الواحد** الصحيح. فهذا الجزء، كما ينقل ابن هيدور عن رفع الحجاب لابن البنا، إذا نظر

1 ــ معجم مقاييس اللغة لابن فارس، مادة: صفر.

2 ــ الأعراف: الآية 29.

3 ــ الأنبياء: الآية 104.

4 ــ تحفة الطلاب: 19ظ.

5 ــ التمحيص: 52/1.

إليه من جهة ما هو جوهر خارج النفس كان العقل يأخذه باعتبارين: أحدهما من حيث هو جزء مضاف إلى الجملة، والثاني من حيث هو بعض تلك الجملة. فلهذا نجد في نسبة الثلث أربعة: الواحد المنسوب والثلاثة المنسوب إليها، وفي نسبة الثلثين خمسة: الاثنان المنسوبان والثلاثة المنسوب إليها. وليس ذلك خارج الذهن عند نسبة أجزاء الشيء منه إلا ثلاثة فقط. لكن هذا الاعتبار الذهني لازم لذلك الأمر الخارجي. ووجود الملزوم يتبعه لا محالة وجود اللازم[1].

ج ــ تدقيق الجذر وتقريبه: حيث إننا نستطيع التدقيق في الكسر إلى غير نهاية[2].

إذا كان المعطى الأول يقرر انتهاء القسمة إلى الوحدة الأصلية (وهي لا تنقسم لأنها ليست عددا كما تقدم)، أو إلى عدد لا يقبل القسمة على 2، فإن المعطيين الثاني والثالث يقضيان بعكس ذلك، وهو أن الأجزاء كلها تقبل التجزيء إلى ما لانهاية. فكيف يحل ابن هيدور هذا الوجه من الإشكال؟

الجزء والجذر: هناك مفهومان يقف عليهما ابن هيدور لكي يمحص النظر في علاقة اللانهاية بقضية الجزء الذي لا يتجزأ، وهما: الجزء والجذر.

أ ــ مفهوم الجزء:

قد تقدم القول بأن ابن هيدور يعود، في التمحيص، إلى رفع الحجاب ليقر التمييز الذي يضعه ابن البنا بين الوجود الذهني **للواحد**، والمرتبط بالاعتبارات النظرية للعدد، وبين الوجود الخارجي المرتبط بالاستعمال المحسوس للكسور. وهذا ما يؤدي إلى اعتبار القسمة اللامتناهية للعدد ذهنية تصورية، وليست مادية للجسم في الخارج: حيث الجزء ــ بالنتيجة ــ لا يقبل التجزيء.

إن الجزء ههنا يُفهم على أنه "**جوهر فرد**" لا يقبل الانقسام!

1 ــ نفسه: 3/2، وينظر: **رفع الحجاب**، ص: 269.

2 ــ **التمحيص**: 32/2.

ذلك مقتضى كلام ابن البنا في رفع الحجاب، الذي ينقله ابن هيدور في التمحيص باللفظ، دون تعليق. لكنه يصفه في تحفة الطلاب بالافتقار إلى البرهانية، لأن ابن البنا إنما أتى بهذه المسألة في تجزئة الواحد لما ينبني عليها من المسائل الفقهية، فسلك فيها مسلك الفقهاء وعلى مذهبهم يصح كلامه في هذا الفصل[1]. والظن بابن هيدور أنه يقصد هاهنا فقهاء المتكلين الأشعرية، فقد اعتمدوا في بناء نسقهم الاستدلالي على نظرية الجوهر الفرد. وقد رفض ابن هيدور، في تحفة الطلاب، نظرية الجوهر الفرد التي تصاحب هذا المسلك عند ابن البنا والمتكلمين، ويرى على عكس ما تقدم أن **الجسم لا ينتهي بقسمة في الخارج إلى جزء لا يتجزأ، وإنما وقع العجز من القاسم لا من المقسوم لدقته عند الحس**[2]. ولذلك فصورة تجزيء الواحد وتفصيله: أنه إذا جزئ الواحد لم تبطل حقيقة الواحد المطلق المقول على كل واحد، لأنه حقيقة لا بعينه، فإنما يبطل الواحد الجزئي المعين بالوجود التقديري الذي في الأذهان، أو الواحد الجزئي الذي في الأعيان الموجود بالتحقيق[3]. وكذلك الجسم الواحد المعين في الوجود التحقيقي، وهو الذي ذكره ابن البنا، هو الذي **يتجزأ وينقسم**. فإن الكسر لا يوجد إلا في الأجزاء المؤلفة الموجودة في الأعيان، أو المقدرة عليها في الأذهان. ويؤيد ذلك، حسب ابن هيدور، قول الحصار: إن الكسور لا تكون إلا في الأجساد المحسوسة. إذن، **فالجزء حقيقة لا ينتهي كله**. والموجود بإطلاق هو الموجود الذي له وجود في الأعيان بحيث تدركه الحواس، وما لا تدركه الحواس فليس بموجود في الأعيان، خلافا لمن يثبت الجوهر الفرد مع عدم إحساسه[4]. قابلية قسمة الجزء بالقوة لا تخص الجانب النظري للعدد، بل الجسم المادي أيضا، حتى ولو عجز الشخص القاسم عن متابعة القسمة.

---

1 ــ يتردد هذا الحكم من ابن هيدور على ابن البنا في عدة مواضع من **تحفة الطلاب**: الأوراق: 80 و– 83و.

2 ــ **تحفة الطلاب**: الأوراق: 78 ظ، 82 و، حيث يسميه أيضا: **عجز القوة القاسمة**.

3 ــ **تحفة الطلاب**: 81 و.

4 ــ نفسه: 82 و.

ب ــ مفهوم الجذر:

يقرر ابن البنا المراكشي في التلخيص وابن هيدورفي التمحيص، تبعا لنظرية الجبر التي ابتدأت في المشق وتطورت بشكل كبير على يد المغاربة: أن الجذر عبارة عن كل عدد يضرب في مثله[1]. ومثاله: ضرب أربعة في أربعة ستة عشر، فالأربعة تسمى جذر الستة عشر، أي: أصلاً لها، والستة عشر العدد الخارج يسمى مجذوراً، أي له جذر ينطق به، وهو أربعة. ذلك مثل الأعداد التي لها جذر صحيح. وإلا كان الجذر بالتقريب. وفي هذه الحالة نستطيع التدقيق في الكسر إلى غير نهاية. إذ يمكن متابعة العمل التدقيقي للجذر، فيخرج لك ما هو أقرب من السابق، وكذلك إلى غير نهاية، فإنه يتدقق ولا ينقطع. فيؤدي هذا البرهان إلى نتيجة هي: أن يكون في الوجود الخارجي جزء يتجزأ إلى غير نهاية، ولا ينتهي به إلى جزء لا يقبل التجزيء، فيكون مؤلفا من أجزاء لا تتناهى عند القسمة والتجزيء إلى غير نهاية[2]. ويؤدي هذا إلى القول بإمكان القسمة اللانهائية للجزء، رغم العجز الفعلي للقوة القاسمة على تحقيق ذلك، كما تقدم.

فهل يضمر هذا العجز البشري عن قسمة الجزء إلى غير نهاية إحالة ضمنية إلى الموقف العقدي لابن حزم، الذي أنكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ، بحجة أن الله عز وجل قادر دوما على تجزئته؟ الظاهر أن مدرسة ابن البنا تأرجحت ــ في هذه النقطة ــ بين الموقفين العقديين. ووجد ابن هيدور التادلي في القسمة الرياضية العقلية حلا وسطا بين عقيدة الجزء الذي لا يتجزأ وعقيدة العجز البشري لا الإلهي عن هذه القسمة اللانهائية.

خاتمة

نخلص من هذه المداخل والنماذج التي تدور على التأثير العقدي في مفهوم "الواحد" عند الرياضيين المسلمين في الغرب الإسلامي إلى النتائج التالية:

1 ــ **التمحيص**: 22/2, وينظر: **التلخيص**: ص 63.

2 ــ **التمحيص**: 32/2.

1 ــ كان للعلم الرياضي مركز متميز في العقلانية الشرعية الإسلامية بوجهيها العقدي والتشريعي. دل على ذلك حكم الفقهاء في الغرب الإسلامي في أهمية تعلم الحساب، وتشريفهم للعلوم الرياضية بين أصناف العلوم الإسلامية. لأنها تدرب النفس الناطقة على إدراك الحقائق بطريق البرهان، فتقوى بذلك على فهم الإلهيات والطبيعيات. كما يرتبط هذا الشرف، عند رياضيي الغرب الإسلامي ببعد عقدي مزدوج: فمن جهة، يعتبر علم الحساب علما جليلا شريفا لأنه صفة من صفات الكمال؛ إذ اتصف به الجليل جل جلاله بإضافته إليه. ومن جهة ثانية، لأن الله تعالى عظم علم الحساب بالنص القرآني الصريح.

2 ــ تتوزع موارد اللفظ بين سياقات عقدية، واستعمالات فلسفية صرفة، كالوحدة والكثرة، وقابلية الوحدة الأصلية للتجزؤ، أو فلسفية رياضية ترتبط بنظرية العدد، وخاصة عددية الواحد، أو كون الواحد علة لوجود العدد. مما يدل على أهمية التأثير العقدي في العلم الرياضي.

3 ــ رفض الرياضيون القول بعددية الواحد، لأن فيه تعارضا مع النسق العقدي السني القائم على المباينة بين الواحد والعالم. ولكي لا يتناقض اختيارهم هذا مع التطبيقات الخاصة التي لا تجعل الواحد عددا، ولا مع الدلالات العقدية للواحد، فإن بعضهم، كابن البنا وابن هيدور، يمسكون بالتمييز بين الوحدة الدالة على الكثرة، والتي هي عدد؛ موضوع أعمال الرياضيات، والوحدة الأصلية المفارقة للمادة، والتي ليست عددا. ومن ثم ترجع الأعداد وإن كثرت إلى الواحد، رجوعَ الخلق إلى خالق واحد. لذا ينبغي رفع الكثرة عن الواحد الأصلي.

4 ــ التردد في نظرية الواحد بين الإقرار بمبدأ الجزء الذي لا يتجزأ، أو نظرية الجوهر الفرد عند بعض الرياضيين، وبين إنكارها عند غيرهم خلفيات عقدية، ترتبط بميولاتهم الكلامية. وقد وجد ابن هيدور التادلي في القسمة الرياضية العقلية للعدد ــ

جزءا وجذرا ـــ حلا وسطا بين عقيدة الجزء الذي لا يتجزأ وعقيدة العجز البشري لا الإلهي عن هذه القسمة اللانهائية.

5 ـــ امتداد مفهوم الواحد رياضيا إلى مفهوم اللانهاية يتضمن جانبين متكاملين موصولين معا بالخلفية العقدية السنية, أحدهما: موصول بقضية تزايد العدد إلى غير نهاية, ويتعلق بوجود اللانهاية بين القوة و الفعل. والثاني: موصول بمفهوم "الوحدة الأصلية", ويتعلق بالقسمة اللامتناهية للعدد وقضية الجزء الذي لا يتجزأ. و كلاهما من امتدادات مشكلة الوجود الخارجي للكائنات الرياضية، التي عارض فيها الرياضيون موقف أرسطو إمام الدهرية القائلين بالخلق بقدم العالم لا بحدوثه من عدم. كما أن في حصر اللامتناهي في العدد دون الوجود دفاعا عن مبدأ المباينة بين "الواحد" الأحد الصمد وبين كل "واحد" من خلقه.

صفوة القول، إننا إذن أمام تشريف عقدي للموضوع الرياضي يسند أهمية العلم الرياضي في الأعمال الشرعية (كالفرائض والزكاة وغيرهما). مما وثق الصلة بين الرياضيات وجميع العلوم الشرعية. وتلك مكانة عقدية وعملية تتضافر مع تلك المكانة الابستمولوجية والوجودية للرياضيات التي شكلت عنصرا مهما، كان يمكن استثماره في اتجاه ترييض الطبيعة، وإنجاز ثورة علمية كبرى، لولا أن شمس الحضارة العربية الإسلامية، قد بدأت بالفعل في الأفول.

المصادر والمراجع

المصادر والمراجع العربية

ـ **إحصاء العلوم**، الفارابي، تحقيق وتقديم وتعليق عثمان أمين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة/ ط 3 ، 1968م.

ـ **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، للقفطي، مطبعة السعادة، مصر، د. ت.

ـ **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 5، 1980م.

ـ **الأنيس المطرب**، علي بن أبي زرع الفاسي، دار المنصور، الرباط، 1973م.

ـ **بغية الوعاة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، ط 2، 1979م، 193/1.

ـ **البيان والتذكار في علم مسائل الغبار**، أبو بكر الحصار: مخ الخزانة العامة بالرباط، رقم 917 ق.

ـ **تاريخ الأدب العربي**، بروكلمان: ترجمة محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العانة للكتاب، 1995م.

ـ **تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب**، رشدي راشد: سلسلة تاريخ العلوم عند العرب، ترجمة حسين زين الدين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2004م.

ـ **تحفة الطلاب وأمنية الحساب في شرح ما أشكل من رفع الحجاب**، ابن هيدور التادلي، دراسة وتحليل وتحقيق أحمد مصلح، أطروحة لنيل الدكتوراه في الفلسفة، كلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط، 2005-2006.

ـ **ترتيب المدارك**، القاضي عياض: تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا، 1387هـ/1967م.

ـ **التكملة لكتاب الصلة**، ابن الأبار، تحقيق عبد السلام الهراس، دار الفكر، بيروت، 1995م.

ـ **تلخيص أعمال الحساب**، ابن البنا المراكشي، نشر بتحقيق وترجمة فرنسية، للدكتور محمد سويسي، منشورات الجامعة التونسية، 1969م.

ـ **التمحيص في شرح التلخيص**، علي بن عبد الله بن محمد بن هيدور التادلي، مخطوط الخزانة الحسنية، بالرباط، رقم 252.

ـ **تهافت التهافت**، ابن رشد: تقديم وتعليق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، 1423هـ/2002م.

ـ **حط النقاب عن وجوه أعمال الحساب**، ابن قنفذ القسنطيني، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، رقم: 1678م.

ـ **خصائص الاستدلال في تناول مفهوم الواحد بين الرياضيات وعلم ما بعد الطبيعة**، عبد العزيز عثماني في: ، ضمن: آليات الاستدلال في العلم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط 1، 2000م.

ـ **الديباج المذهب**، ابن فرحون: دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
ـ **الذيل والتكملة**: لابن عبد الملك المراكشي: تح إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، ط 1، 1973م.
ـ **الذيل والتكملة** لابن عبد الملك لمراكشي، تحقيق محمد بنشريفة، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1984م، السفر 8، القسم1.
ـ **رحلة العبدري**، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، سلسلة الرحلات، الرباط، 1968م.
ـ **الاستدلال والبناء**: بحث في خصائص العقلية العلمية، بناصر البعزاتي، دار الأمان- الرباط، والمركز الثقافي العربي- البيضاء، 1999م.
ـ **شجرة النور الزكية في طبقات السادة المالكية**، محمد بن مخلوف، دار الفكر، د. ت،
ـ **طبقات الامم، صاعد الأندلسي**: تح حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1993م.
ـ **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، دار، مكتبة الحياة، بيروت، د ت،
ـ **الكامل في صناعة العدد**، أبو بكر الحصار: مخطوط خزانة ابن يوسف، مراكش، رقم 313،
ـ **كتاب آداب المعلمين**، محمد بن سحنون بن سعيد، تقديم وتحقيق مقارن محمود عبد المولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع, الجزائر، 1969م.
ـ **كتاب الجبر والمقابلة**، الخوارزمي (محمد بن موسى)، تقديم وتعليق: علي مصطفى مشرفة، ومحمد مرسي أحمد، دار الكتاب العربي، مصر، 1968م.
ـ **كتاب الصلة** لابن بشكوال، المكتبة الأندلسية، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت،، 1410هـ/1989م.
ـ **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة: مكتبة المثنى — بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت.

المراجع الأجنبية

– Aballagh, M. et Djebbar, A. **Découverte d'un écrit mathématique d'al-Hassar** (XIIe S.) : **Le Livre I du Kamil**, *Historia Mathématica*, 14, 1987

– Djebbar, A. **Quelques éléments nouveaux sur l'activité mathématique arabe dans le Maghreb Oriental** (IXe – XIe siècle), actes du Colloque Maghrébin sur les Sciences Arabes, Bayt al-Hikma, Carthage, Tunisie, 1990

– Djebbar, A. **Sur les activités mathématiques dans le Nord de l'Afrique à partir du IX e siècle. Première partie : Les Mathématiques dans le Maghreb médiéval.** Bulletin de l'AMUCHMA, no 15, ISP, Maputo, 1995

– Rashed, R. **Matériaux pour l'histoire des nombres amiables et de l'analyse combinatoire**, *Journal for the History of Arabic Science,* 6 (1982)

– RASHED, R. **Métaphysique et combinatoire : Ibn Sina, al-Tusi et al-Halabi**, *Les Doctrines de la science de l'antiquité à l'âge classique*, éd. Peeters, 1999

– **Youschkelevitch**, A.**Les Mathématiques Arabes**, trad. de K. Jaouiche et M. Cazenave, Paris, Vrin, 1976.

البيان الختامي
والتوصيات

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان الختامي والتوصيات

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين وبعد

في إطار الأنشطة الثقافية لكلية الشريعة بأكادير، نظمت ندوة علمية وطنية بشراكة مع معهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس، ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية بفاس في موضوع:

قضايا المصطلح في العلوم الشرعية

وذلك يومي 26 ــ 27 ربيع الأول 1430 الموافق 24 ــ 25 مارس 2009م برحاب كلية الشريعة ايت ملول.

وتضمنت الندوة حفلا افتتاحيا وست جلسات علمية شارك في أعمالها ثلة من العلماء المتخصصين في العلوم الشرعية من مختلف الجامعات المغربية، وقرر المشاركون تقديم الشكر والتقدير لكل من أسهم في تنظيم هذه الندوة العلمية وخاصة السيد رئيس جامعة القرويين السيد الدكتور علي الصقلي الحسيني والسيد عميد كلية الشريعة بأكادير فضيلة الدكتور الحسين أفا، وكذا الأمين العام لمركز البحوث والدراسات العلمية الدكتور الشاهد البوشيخي، ومدير معهد الدراسات المصطلحية الدكتور عبد الرحيم الرحموني بفاس والسادة أساتذة كلية الشريعة بأكادير.

وقد خلص المشاركون إلى التوصيات الآتية:

1 ــ ضرورة إحداث خلية من الباحثين المتخصصين من كلية الشريعة ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية ومعهد الدراسات المصطلحية تعمل على تتبع المسار المصطلحي في الجامعات المغربية وخاصة في العلوم الشرعية

2 ــ ضرورة إنشاء فريق للبحث في المصطلح الشرعي بكلية الشريعة بأكادير

3 ــ ضرورة دعم المشاريع العلمية المرتبطة بالمصطلح المقدمة لهذه الندوة

4 ــ ضرورة العمل على إنجاز ندوات تكون مجالات البحث فيها أكثر دقة وأخص موضوعا.

5 ــ ضرورة تدريس المصطلح الشرعي في كليات جامعة القرويين ومسالك الدراسات الإسلامية بمختلف الكليات المغربية.

6 ــ ضرورة نشر أعمال هذه الندوة وتوزيعها على أوسع نطاق ليستفيد منها المتخصصون في مجال العلوم الشرعية.

7 ــ ضرورة عقد دورات تدريبية بشراكة مع معهد الدراسات المصطلحية ومؤسسة البحوث والدراسات العلمية وكليات جامعة القرويين يستفيد منها الباحثون في مستوى الماستر والدكتوراه.

8 ــ ضرورة عقد شراكة بين كلية الشريعة ومركز الدراسات والبحوث العلمية بفاس ومعهد الدراسات المصطلحية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس.

9 ــ ضرورة إحداث لجنة متابعة لجعل هذه التوصيات تأخذ طريقها إلى التنفيذ.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

من أخبار المصطلح

من أخبار المصطلح*

(سنة: 2011 ــ 2012م)

إعداد : د. رشيد سلاوي**

1 ــ كتب :

* **اصطلاح الشافعية من خلال اصطلاح النووي في منهاج الطالبين**. الدكتور أيمن عبد الحميد عبد المجيد البدارين. الطبعة الأولى: 2011م. دار الكتب العلمية (96 صفحة).

* **تشكل المصطلح النحوي بين اللغة والخطاب (دراسة صناعة المداخل الاصطلاحية في تفكير الزمخشري)**.تأليف الدكتور رياض عثمان، ترجمة وتحقيق: الدكتور هاشم الأيوبي هاشم الأيوبي. الطبعة الأولى 2011م دار الكتب العلمية بيروت لبنان (256 صفحة)

* **حل الرموز ومفاتيح الكنوز في شرح بعض المصطلحات والمفاهيم الصوفية المبهمة**. المؤلف: عز الدين عبد السلام بن أحمد/ابن غانم المقدسي ترجمة، تحقيق: محمد بو خنيفي دار الكتب العلمية 2011م. (224 صفحة).

* **دراسات مصطلحية**. الدكتور الشاهد البوشيخي. مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع) فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر. الطبعة الأولى 2012م (278 صفحة).

(*) يرجى من جميع المهتمين بالمصطلح ، تزويد "المجلة" بما جَدَّ من أخبار المصطلح ، للإعلان عنه في هذا الركن بانتظام .

(**) ــ أستاذ بكلية الآداب سايس ــ فاس .

* **صناعة المصطلح في اللسان العربي نحو مشروع تعريب المصطلح العلمي من ترجمته إلى صناعته.** د. عمار ساسي. عالم الكتب الحديث. إربد الأردن الطبعة الأولى 2012م.(297 صفحة).

* **في المصطلح ولغة العلم.** الدكتور مهدي صالح سلطان الشمري.كلية الآداب جامعة بغداد. بغداد 2012م.(161 صفحة)

* **في المعجمية والمصطلحية.** د. سناني سناني. عالم الكتب الحديث إربد ــ الأردن الطبعة الأولى: 2012م. (183 صفحة).

* **قضايا المصطلح في العلوم الشرعية.** أعمال ندوة وطنية من تنظيم كلية الشريعة بأيت ملول ــ أكادير بتنسيق مع مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع)، ومعهد الدراسات المصطلحية بفاس، يومي 24 و 25 مارس 2009م. الطبعة الأولى 1432هـ / 2011م.(661 صفحة).

* **كن فيكون (دراسة تحليلية مفاهيمية للمصطلح انطلاقاً من القرآن والسنة)** الدكتور محمد الصالح الضاوي الطبعة الأولى:2011م دار الكتب العلمية بيروت لبنان(160 صفحة).

* **ما يلزم قارئ الحديث من مصطلحات علم الحديث** (مجموعة قواعد الأصول – قواعد أصول الحديث -3-). الدكتور أشرف محمد إبراهيم عويدات. الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان 2011م(192صفحة)

* **مدخل إلى المذهب الشافعي(رجاله وأصوله وكتبه واصطلاحاته)** الدكتور نعمان جغيم الطبعة الأولى: 2011م. الطبعة الأولى: دار الكتب العلمية بيروت لبنان(320 صفحة).

* **مشروع محمد مفتاح، دراسات في المنهج والمصطلح والمرجع.** من إنجاز جماعة من الباحثين. تنسيق : سعيد عبيد، تقديم: مصطفى اليعقوبي. كطبعة أنفو ــ برينت فاس المغرب. الطبعة الأولى: 2011م (212 صفحة).

* **المصطلحات الأربعة (العبادة، الشرك، الإيمان والإسلام، الكفر)** الدكتور بلال أحمد البستاني الرفاعي الحسيني . الطبعة الأولى: 2011. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. (128 صفحة).

* **مصطلحات نقد الشعر في "السيرة النبوية" لابن هشام. الدكتور مصطفى اليعقوبي.**منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة المغرب. الطبعة الأولى: 2010م ــ 2011م (336 صفحة).

* **المصطلح العربي، البنية والتمثيل.** الدكتور خالد الأشهب. عالم الكتب الحديث، إربد الأردن. الطبعة الأولى: 2011م (336 صفحة).

* **المصطلح اللساني العربي، وقضية السيرورة.** الدكتور عبد الله محمّد العبد. اتحاد الكتاب العرب دمشق 2011م. (180صفحة).

* **المصطلح النقدي قضايا وإشكالات.** د. عبد الرزاق جعنيد. عالم الكتب الحديث. إربد الأردن.الطبعة الأولى 2011م.(161 صفحة).

* **المعجم الاصطلاحي لألفاظ الجرح والتعديل في علم الحديث النبوي الشريف.** الدكتوربشير محمود فتاح. الطبعة الأولى: 2010م دار الكتب العلمية بيروت لبنان. (352 صفحة).

* **المعجم المفصل في الألفاظ الدالة على الصوت في اللسان العربي.** الدكتور آدم بمبا. الطبعة الأولى:2011م. دار الكتب العلمية بيروت لبنان. 288 صفحة.

* **مفهوم التقوى في القرآن والحديث، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي.الدكتور محمد البوزي.** مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع) فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر. الطبعة الأولى 2011م (348 صفحة).

* **مفهوم الحياة في القرآن والحديث. الدكتور محمد الأحمدي.** مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع) فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر. الطبعة الأولى 2011م (366 صفحة).

* **مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي.** الدكتور حميد الوافي. مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع) فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر. الطبعة الأولى 2011م (331 صفحة).

* **مفهوم النعمة في القرآن الكريم والحديث الشريف، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي.** الدكتور عبد المجيد بنمسعود. مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع) فاس المغرب، ودار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة مصر. الطبعة الأولى 2011م (406 صفحة).

* **نصوص النقد الأدبي ومصطلحه لدى الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، جمع وتوثيق وعرض.** الدكتور الحسين زروق. الناشر مكتبة الثقافة الدينية.الطبعة الأولى 2011م.(307 صفحة).

2 ــ مقالات:

* **إشكاليات المصطلحية العربية الحديثة.** د. ثناء الله الندوي. مجلة مصطلحيات (مجلة محكمة) العدد الأول شوال 1432هـ ــ شتنبر 2011م.مطبعة أميمة (ص:13 ــ 29).

* **التعريف والمصطلح.** د. عبد العزيز أحميد. مجلة مصطلحيات (مجلة محكمة) العدد الأول شوال 1432هـ ــ شتنبر 2011م.مطبعة أميمة (ص:45 ــ 58).

* **المصطلحات التاريخية ومفاهيمها، حصيلة تجربة، الدكتور محمد ياسر الهلالي،** مجلة مقاربات العدد الثامن، المجلد الرابع، خريف 2011م.

* **المصطلح العربي بين دقة الوضع وانحسار التداول.** د. عبد القادر سلامي. مجلة مصطلحيات (مجلة محكمة) العدد الأول شوال 1432هـ ــ شتنبر 2011م.مطبعة أميمة (ص: 31 ــ 44).

* **معجم المصطلحات اللسانية لعبد القادر الفاسي الفهري ونادية العمري طفرة أم عقبة؟** . د. خالد اليعبودي مجلة مصطلحيات (مجلة محكمة) العدد الأول شوال 1432هـ ــ شتنبر 2011م.مطبعة أميمة (ص:85 ــ 124).

* **المصطلح النقدي عند عبدالله الغذامي.** محمد حمودي. مجلة نزوى العدد السادس والستون. 1 ماي 2011م.

*

3 ــ رسائل جامعية في المصطلح:

* **المصطلح الصرفي في كتاب أيسر المسالك إلى ألفية ابن مالك للعلامة سيدي العربي الأدوزي (ت 1286هـ)** (دكتوراه من كلية الآداب بأكادير ــ المغرب). إعداد الباحثة: نجاة أبويه. تاريخ المناقشة: 2012/03/31.

* **المصطلح الصوتي في كتب معاني القرآن الى نهاية القرن الرابع الهجري.**(دكتوراه من كلية الآداب، بالجامعة العراقية) إعداد الباحث: **خالد حازم عيدان** إشراف **الدكتور محمد يحيى سالم**، تاريخ المناقشة: 06/02/ 2011م.

* **المصطلح اللساني في مغني ابن هشام الأنصاري – مصطلحات حروف المعاني نموذجا–** (دكتوراه الدولة من كلية الآداب بوجدة ــ المغرب). إعداد الباحثة : سميرة حيدا، إشراف: الدكتور رشيد بلحبيب.تاريخ المناقشة: 2012/07/18.

* **المصطلح المسرحي لدى حسن المنيعي، قضايا ونماذج.** (دكتوراه من كلية الآداب، بوجدة ــ المغرب). إعداد الباحثة: جمعة العوني، إشراف: الدكتور مصطفى اليعقوبي، تاريخ المناقشة: 06/11/ 2011م.

مطبوعات معهد الدراسات المصطلحية

(ثمن النسخة +كلفة البريد)



ندوة المصطلح النقدي وعلاقته بمختلف العلوم

طبعة خاصة بالمعهد 1993

(نفد)



دليل الباحث الناشئ في المصطلح

طبع سنة 1993

(نفد)



ندوة الدراسات المصطلحية والعلوم الإسلامية

جزآن سنة 1996

ثمن النسخة: 150 درهم داخل المغرب

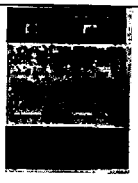
30 دولار خارج المغرب



قضية التعريف في الدراسات المصطلحية الحديثة

يوم دراسي

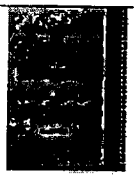
سنة 1998 (نفد)



ندوة قضايا المصطلح في العلوم الإنسانية

جزآن

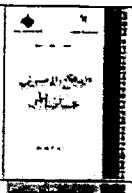
طبع سنة 2000 (نفد)



نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي

دورة تدريبية

سنة 2000 (نفد)



المصطلح الأصولي عند الشاطبي

د. فريد الأنصاري سنة 2004

ثمن النسخة: 150درهم داخل المغرب

30دولارا خارج المغرب(نفد)



المعجم التاريخي للمصطلحات القرآنية المعرفة في تفسير الطبري دة. فريدة زمرد

ثمن النسخة: 50درهم داخل المغرب

15دولارات خارج المغرب



مفهوم التأويل في القرآن الكريم والحديث الشريف

الطبعة الثانية سنة 2005

ثمن النسخة: 50درهم داخل المغرب

15دولارات خارج المغرب



مفاتيح النور نحو معجم شامل للمصطلحات المفتاحية لكليات النور لبديع الزمان سعيد النورسي د. فريد الأنصاري

مجلة دراسات مصطلحية



العدد الأول طبع سنة 2001 (نفد)

العدد الثاني طبع سنة 2002

العدد الثالث طبع سنة 2003

العدد الرابع طبع سنة 2004

العدد الخامس طبع سنة 2005

العدد السادس طبع سنة 2006

العدد السابع طبع سنة 2007

العدد الثامن طبع سنة 2008

العدد التاسع والعاشر 10.2009

ثمن النسخة

100 درهم داخل المغرب

25 دولار خارج المغرب

مطبوعات مؤسسة البحوث والدراسات العلمية(مبدع)

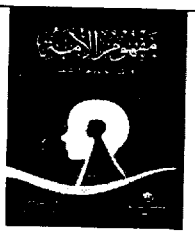
في المفاهيم والمصطلحات



دراسات مصطلحية. الدكتور الشاهد البوشيخي الطبعة الأولى 2012م (278 صفحة).



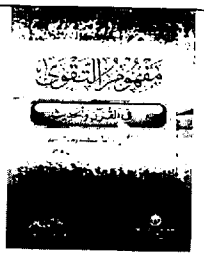
مفهوم السلام في القرآن الكريم والحديث الشريف، الدكتور الطيب البوهالي. الطبعة الأولى 2010م (294 صفحة).



مفهوم الأمة في القرآن الكريم والحديث الشريف، الدكتور عبد الكبير حميدي. الطبعة الأولى 2010م (366صفحة).



مفهوم القطع والظن وأثره في الخلاف الأصولي. الدكتور حميد الوافي. الطبعة الأولى 2011م (331 صفحة).



مفهوم التقوى في القرآن والحديث، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي. الدكتور محمد البوزي الطبعة الأولى 2011م.(348صفحة).



مفهوم النعمة في القرآن الكريم والحديث الشريف، دراسة مصطلحية وتفسير موضوعي. الدكتور عبد المجيد بنمسعود. الطبعة الأولى 2011م (406 صفحة).



مفهوم الحياة في القرآن والحديث. الدكتور محمد الأحمدي. الطبعة الأولى 2011م(366 صفحة).



مجلة دراسات مصطلحية

تصدر بالاشتراك مع معهد الدراسات المصطلحية

العدد السابع طبع سنة 2007

العدد الثامن طبع سنة 2008

العدد التاسع والعاشر طبع سنة 2009 ـ 2010

بسم الله الرحمن الرحيم

معهد الدراسات المصطلحية

معهد الدراسات المصطلحية: مؤسسة للبحث العلمي، متخصصة في البحوث والدراسات المصطلحية. أُنشئ بكلية الآداب – ظهر المهراز- جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، في 6 ذي الحجة 1413 الموافق 28 ماي 1993، للعمل على :

- **تبيّن التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية وبيانه**؛ ذلك بأنها تتعلق ماضياً بفهم الذات، وحاضراً بخطاب الذات، ومستقبلا ببناء الذات.
- **سد بعض حاجة الأمة في مجال المصطلح**، بالتخطيط لإنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العربية، وفق خطة علمية منهجية متكاملة.
- **تطوير البحث في المصطلح**؛ نظريات ومفاهيم، مناهج ووسائل... في التاريخ والواقع معا.

ويسعى المعهد إلى تحقيق أهدافه بعدة وسائل منها:

- إقامة الندوات والمدارسات العلمية والدورات التدريبية المتخصصة.
- إنشاء مجموعات للبحث في المصطلح، في مختلف العلوم.
- تشجيع البحوث والدراسات المصطلحية وتوجيهها ونشر المتميز منها.

وللمعهد مجموعات بحث تنسق معه في عدد من الجامعات، كما أن له أشكالاً من التعاون العلمي المشترك مع عدد من المؤسسات والمراكز العلمية.

معهد الدراسات المصطلحية

ص ب: 6012 فاس 30024 المغرب

الهاتف والناسوخ: 0535962884 (212)

العنوان الإلكتروني: **almustalaheya@gmail.com**